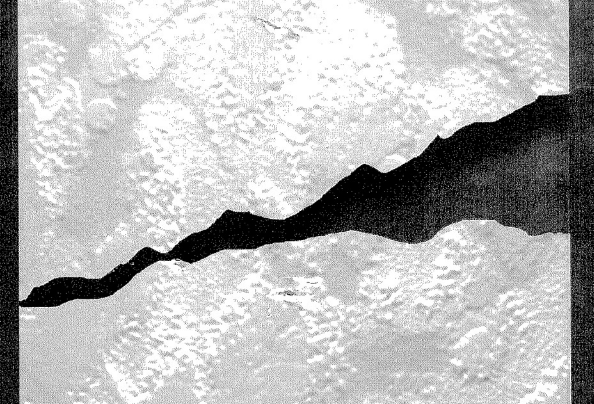


د. مصطفى ناصف

# نظرية التأويل





ⓗ النادي الأدبي الثقافي بجدة ، ١٤٢٠هـ

*فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر*

ناصف - مصطفى عبده
نظرية التأويل .- جدة
٢٤٠ ص ؛ ١٧×٢٤ سم
ردمك : ٠ -٣٥ -٧٥٧- ٩٩٦٠
١- الأدب العربي - نقد ٢- الثقافة العربية - نقد أ - العنوان
ديوي ٨١٠،٩ ٢٠/٣٤٣٥

رقم الإيداع : ٢٠/٣٤٣٥
ردمك : ٠ -٣٥ -٧٥٧- ٩٩٦٠

# نظريـــة التـأويـل

الدكتور
مصطفى ناصف

ذو الحجة ١٤٢٠هـ - مارس 2000
الطبعة الأولى

النـادي الأدبـي الثقافـي
جدة - المملكة العربية السـعودية

111

# تعريف

التأويل إحياء لثقافتنا بل لا إحياء دون تأويل. لهذا كان التأويل في خدمة الثقافة العامة لا خدمة نص مفرد. ثقافتنا العربية لا سبيل إلى أن تعرف معرفة نامية دون هذا النشاط. إن العقل العربي ظلم أكثر من مرة. وهذا يعني في الحقيقة فقراً في القراءة. كذلك ظلم النقد العربي والبلاغة العربية التي مازالت محتاجة إلى تأويل. التأويل هو طريقنا إلى الحياة.

وقد عرفت الثقافة العربية العناية بنظام التأويل منذ وقت مبكر. عنيت بالنص الأكبر، وأخذت نفسها بتأويله على الدوام. وكان التأويل سبيلاً إلى التوافق مع وقائع الحياة المتغيرة. كان التعامل مع النص فريضة مطلوبة ذات أركان.

التأويل إذن عطاء لوجودنا، وإثراء لماضينا وحاضرنا. ولا سبيل لخدمة الشخصية العربية إلا بالتأويل. التأويل هو المعنى الغائم المستور الذي نحلم به ونشتاق إليه. كان كل باحث عظيم مؤولاً. وكان الفقه الحقيقي تأويلاً. لقد أوّلت الثقافة العربية الثقافة اليونانية، والثقافة الفارسية، وأوّلت النهضة الأدبية القديمة الشعر العربي أكثر من مرة، أوّل المجددون شعر القدماء، وأوّل الشعراء بعضهم بعضاً. وكان الشعر العربي كله نمطاً من التأويل المستمر. يؤول الشعر دقائق المعاني، ويؤول الشعر كبريات المعاني. ربما عجزنا الآن كثيراً عن متابعة نشاط التأويل. كان القدماء يصبرون لهذا التأويل والتدقيق. أوضح معالم ثقافتنا العربية هذه القراءة المجهرية. لكننا نسينا هذا العمل الجوهري في الثقافة العربية الإسلامية.

كان النحو العربي تأويلاً أي تأويل، وكانت البلاغة المظلومة. وكان الفقه الذي لا يعنى به أدباء هذه الأيام. وقد عرف القدماء أهمية أصول التأويل وسموها باسم أصول الفقه.

عرف القدماء أن خدمة التأويل هي خدمة الشخصية القومية، وخدمة التطور والحياة. ومع ذلك فالنهضة الفكرية الحديثة في العالم العربي لا تعرف العناية بأصول التأويل إلا قليلاً، ولا تكاد تدرس حياتها درس إمعان. كان هذا عجيباً.

لقد أخذت النهضة الحديثة تفسر الثقافة الموروثة والشعر القديم، واستقام لها ما يشبه المنهج الذي يختلف بعض الاختلاف عن المناهج القديمة. ومع ذلك فإن أمور هذا المنهج أيضاً غير واضحة في أذهاننا.

لقد عرفنا، على كل حال، في النهضة الحديثة مؤولين كباراً. عرفنا تأويل الأستاذ العقاد للشخصية الإسلامية، التي سيّرت الحياة، وعرفنا تأويله لجوهر الشعر العربي، وعرفنا ما دار حول هذا كله من نقاش خصب.

وقد أتيح للنهضة المعاصرة أن تعتب على النهضة التأويلية الأولى، وأن تشق لنفسها طرقاً ثانية. ولكن ظلت أصول التأويل الحديثة مهملة كما ظلت أصول التأويل القديمة.

أصول التأويل مبحث واسع متشعب جليل يجب أن نسهم في توضيح بعض معالمه المتغيرة في العصر الحديث. كذلك لا نستطيع أن نهمل هذا المبحث في الثقافة الغربية. ولا نستطيع أن نهمل بوجه خاص تأثير الفنومنولوجيا.

وأنا قبل ذلك كله مشغوف بهذا الجانب أحب أن أقرأه مرة ومرة. لا أكاد أتوقف. وقد حاولت في هذه الصحف أن أقرأ أطرافاً من نظرية التأويل أو على الأصح أطرافاً من منهج الفنومنولوجيا في التأويل. لقد رأيت فيه بعض ملامح ثقافتنا العربية، ورأيت فيه بعض ما تحتاج إليه البيئة الثقافية المعاصرة. البيئة المعاصرة عرفت البنية والعلامات وعرفت التفكيك، ولكنها فيما أزعم لم تعرف معرفة منظمة واسعة مواقف الفنومنولوجيا. لا أدري كيف أعلل لهذا التحيز، ولكن يظهر أن الثقافة الغربية عندنا لا تخلو من فكرة الحظوظ.

ما إن أقرأ التأويل في علاقته بالفنومنولوجيا حتى أفتن عن نفسي. ربما قضيت العمر أقتفي بعض آثار الفنومنولوجيا، وأجد فيها غذاء للروح. وقد حرصت

على أن أقدم في هذا الكتاب الانطباع الذي تركته قراءة الأعلام الذين تركوا آثـــاراً باقية في التأويل ونظريته.

قرأت هؤلاء الأعلام مكبراً لهم ومستفيداً منهم. ولم أقرأهم متعالياً عليهم أو باحثاً عن الخصومة معهم. لقد أنفقت بعض الوقت في الكشـــف والإفـادة والتمثـل والتذوق. لم أُرد إلى هذا النــوع من الجدل الذي يولع به بعض الناس، لم أرد إلـــى فن اقتناص التناقض والأخطاء، وضرب الأفكـار بعضهـا ببعـض. أردت علـى العكس أن أنحني لهم، وأن أجلو مآثرهم.

العالم العربي الآن لا يقرأ الفنومنولوجيا بمثل ما يقـرأ البنيـة والعلامـات والتفكيك. من حقنا على أنفسنا إذن أن نقرأ صفحات أخرى، وأن نستمع إلى أصوات مفيدة تنقح ما نتعشقه الآن من أســاليب الجـدال، وأسـاليب القطيعـة، وأسـاليب الاحتراف، وأساليب العناية اللعوب باللغة المغلقة.

لهذا كله فرغت لقلة من الرواد المشهورين فـــي التـأويل الفنومنولوجـي، حاولت أن أُجـلّهم، وأن أوضح ما غمض من عباراتهم، وأن أسوق حديثاً واضحـاً ما استطعت، حديثاً خالياً من التكـلف والرطانة والاستعلاء. لقـــد قربـت هـؤلاء الأعلام إلى نفسي، وجعلت نفسي صديقاً لهم، ويطيــب لـــي أن يشــاركني قرائـــي الأعزاء بعض ما أجد.

لست أخفي على القارىء أني حاولت مراراً أن أجتنب أشواكاً غير قليلـــة، وأن أعتمد على مراجع موثقة فيما أظن، وربما حاولت شيئاً من القفز على الأشواك في سبيل إعلاء جوانب مهمة، لأقل بوضوح إنني حاولت أن أدعو لما أكتبه. وعسى أن يجدي هذا الحديث في مناقشـــة بعض الآراء والإتجاهـــات التـــي تشـيع بيننـا ونتجادل حولها في عزة غريبة.

أنا واضح كل الوضوح. إيماني بالفنومنولوجيا أكبر مـــن إيمـــاني بالبنيـــة والتركيب، والتفكيك والمفهوم الشائع للعلامات.

في هذه النواحي بعض الخطر حاولت أن أعرض له بطريقة مباشرة غالباً.

لقد وجدت في التأويل الفنومنولوجي صورة من صفاء الروح والتعاطف والايمان بفكرة التراث الحي الذي لا يفترق عن فكرة الحاضر الحي. وجدت متعة غريبة في أن أقف مع الفنومنولوجيين ضد التفكير المتأثر بالتكنولوجيا والعلامات التي تخدمها.

عرف بعض رواد النهضة الثقافية في العالم العربي آثار الفنومنولوجيا. لا أكاد أشك في أن أستاذنا العقاد كان قارئاً ممتازاً للفنومنولوجيا. لقد قضى حياته الخصبة الشريفة يؤول الشخصية على هديها، ويقرأ التاريخ ويقرأ اللغة أيضاً. لا أعرف أحداً من الذين تناولوا العقاد احتفل بتوضيح هذا المنعطف الأساسي.

كان العقاد في بحث اللغة الشاعرة فنومنولوجياً. ولكنني هنا لا أفرغ للعقاد، ولكنني أفرغ قليلاً أو كثيراً لمنابع الفكر الفنومنولوجي في التأويل .

الشيء الذي يلفت النظر في أمور المناهج أن تأثير الفنومنولوجيا في عقولنا ليس واسعاً، وليس عميقاً. لهذا السبب أحببت أن أقول شيئاً، وربما يعرف بعض القراء، على الأقل، أنني، منذ أخذت في تأويل النصوص، مشوق إلى الفنومنولوجيا. قليلون من القراء هم الذين زعموا أن كتاب صوت الشاعر القديم وكتاب قراءة ثانية لشعرنا القديم كانا عصارة ما فهمه ناقد من الفنومنولوجيا.

لقد كان التأويل في نظري الذي أفدته من الفنومنولوجيا والفلسفة الوجودية قرين البحث عن الهوية وتجدد الهوية. أنا إذن أشبع علاقة خاصة، وأدعو لها في غير إسراف ولا خيلاء. إن الفنومنولوجيا تتساءل عن توجيه الثقافة أو توجيه فكرة الإحساس بالتاريخ أو توجيه الإحساس بالوجود، ولا تقبع في أبنية صورية، وعلامات تكنولوجية، ودنيا تعسفية من صنع الذات المتعالية علينا وعلى المجتمع.

يجب أن نقرب بين فهم النصوص وفهم أنفسنا وفهم الناس. هذا الفهم كله يحتاج إلى مراجعة مستمرة. الفهم لا يكون مرة واحدة. الفهم على العكس عمل بطيء يحتاج إلى زمن طويل. أنت تتخلى عن جزء من نفسك من أجل أن تفهم نصاً أو إنساناً، والنص إنسان.

فهم النص لس هو قراءته الأولى. القراءة الأولى عاجزة. الفهم يحتاج إلى قراءات وصبر وكبح الانطباعات الأولى، وكبح الكراهة والانفصال. الفهم إقامة جسر بناء بينك وبين غيرك. هذا الجسر يحتاج دائماً إلى إصلاح. تجربة الحياة هي تجربة قراءة نص أكثر من مرة. الحياة قراءات وعمليات تكيف مع أنفسنا ومع الناس.

العجز عن التكيف ليس مفخرة. التكيف هو الجسر أو الحوار. الحوار هو المدلول الحقيقي للفهم. الحوار يعني أن لكل مشترك فيه حقاً لا يستغنى عنه ولا يدوم أبد الدهر.

إننا أنفقنا وقتاً طويلاً في الحكم على الأشخاص، وأنفقنا وقتاً قصيراً جداً في تفهمهم. كل صعب يحتاج إلى أن يطرق بابه مراراً حتى يفتح. وفتح الباب شيء غير كسره والعنف به.

نحن نفهم الناس أو النصوص لكي نغير أنفسنا وعلاقاتنا. المراد بالفهم هو مساعدتنا على مواجهة ارتباطنا بأنفسنا وبالناس، الفهم إذن يحتاج إلى نحسين. تحسين العلاقة لا إساءة العلاقة. كل فهم يعتد به معالجة خصبة تنبذ فكرة الكراهية، والتعصب، والجمود، والمنفعة العاجلة، والنزوة. نحن نتفهم لكي نغير حياتنا ونغير وجودنا. لاشك كان الفهم عملاً اجتماعياً يقوم على التواصل. نحن نبحث عن الجانب الاجتماعي المتوتر. نحن نفهم لكي نؤسس علاقة لا أن نهدمها. الفهم إعداد حسن لعملية التغيير. الذين يفهمون يستطيعون أن يحيوا حياة مثمرة وأن يجعلوا الحياة متغيرة. الفهم إذن هو معالجة الحياة، وعلاقة جديدة صحية نتصورها ثم نحقق بعضها. الفهم، بعبارة أخرى، ليس طائفة محدودة من المبادىء الثابتة. المبادىء تتغير. ونحن نحاول التخلي عن المقاييس باستمرار، ونحاول التخلي عن مطالبنا إلى مطالب أخرى أكثر إشراقاً. نحن نرفض حقاً ولكن الرفض يعيش في دائرة التسامح والبحث عن التوافق.

هناك دائماً فروق بين الناس وبين النصوص الماضية والنصوص الحاضرة. نحن نستعين بفهم النصوص الماضية على مواجهة الحاضر. ولكننا لا نسيطر على النصوص الماضية سيطرة غليظة. السيطرة أو التحكم القاسي يضر بالفهم.

نحن نسعى من خلال الفهم إلى أن نستوعب أشـياء لا تقـع فـي دائرتنـا الشخصية. نحن نوسع أفقنا، ولذلك نتطلع إلى الماضي وإلى المسـتقبل. النصـوص إذن أجزاء من حياتنا لا من حرفتنا. والفهم كان دائماً صنو تقويم العقل والشخصية، نحن نسعى إلى أن نعرف كيف يفكر الناس وما نحتاج إلى تعلمه منهم، لا من أجـل السيطرة عليهم بل من أجل أن نعيش معهم.

تصوراتنا ليس لها قوالب محدودة، نحن نتعلم كل يوم قوالب جديدة. آباؤنـا وأجدادنا وأنفسـنا يجب أن نقيم بيننا وبينهم علاقة حسنة. نعـرف مـا أدّوه لنـا، ونعرف حاجتنا إلى تعديله. لكن الاحتياج إلى التعديل ينبغي ألا يقتل الفهم أو الصلة، ينبغي الاعتراف بفكرة العـوالم المتغيرة من ناحية، وتفتح العوالـم بعضهـا علـى بعض من ناحيـة ثانية. هذا ما نفعله مع النصوص أو مع البشـر. إننـا نعـامل النصوص معاملتنا لأنفسنا وللناس. النص ليس أداة في خدمة النزوة والغلبة. كذلـك الإنسان الذي نعيش معه.

إن غايتنا أن نستوعب علاقات كثيرة لا أن نحذفها، أن نرى الدنيا متغـيرة ولكن تغيرها لا يرهقنا.

إن لدينا مهارات كثيرة أجل من المهارات التي تعرضها كتب النقد وتحليـل النصوص. لنصغ إلى أنفسنا أولاً.

إن الكتاب طائفة من مبادىء محدودة والحياة أوسع، والتصرف الشـخصي خير من الاقتداء بفهم الآخرين ومحاكاته.

إننا نفهم لكي نحسّن أنفسنا، لكي نكون أكثر مرونة وتعاطفاً وقـدرة علـى التماس النور في الظلمات. من أجل هذا كله كان لزاماً علينا أن نؤجل الاتجاهـات التي تعاكس النص.. لا تستطيع أن تفهم نصاً فيه صنعة شكلية وأنـت تكـره هـذه الصنعة. الفهم يعني أن نغضي عن بعض ما يهمنا وأن نعيش لحظات مع مـا يُهـم الناس. لابد لنا، بعبارة أخرى، من التقدير المبدئي الذي يحفز على بذل الجهد، كـل نص ككل إنسان له حياته الخاصة التي يجب احترامها قبـل أن نسـائلها. مسـاءلة النصوص يجب ألا تقضي على احترامنا لها. هذه كلها أنماط من سـعة الرؤيـة أو انصهار الآفاق.

إنني في ممارسة هذا الانصهار لا أعبد فردية النص. المهم هو البحث عن الأفق الثقافي الذي تغفل عنه بعض الأدوات المجهرية. تأويل النص إسهام في إثارة أسئلة أساسية بطريقة تجمع بين المودة والريب.

التأويل لا يبحث عن إجابات حازمة جازمة. وكثير من نشاط الإنسان مثل الشعر بؤرة هشة يتجاذبها طرفان. ليست الأطراف المتضادة شيئاً يستحي منه الإنسان دائماً. فالقارىء في هذا الزمان محتاج إلى التخفف من الحدة والصرامة.

ولكن القارىء الودود يحمل المسؤولية على كتفه لا يفرط فيها. ولذلك يحسب التأويل أو القراءة الودود حساب ما لم تقله القصيدة. ما عجزت دونه أو تخلت عنه أو ارتابت فيه.

كل قدر من الإثبات في خارج العلم الدقيق الضيق يحتمل أكثر من وجه. وكثيراً ما يسفر المحذوف عن تساؤلات ذات أهمية. عبارات الشعر خاصة عبارات جدلية ذات اعتماد قوي على عناصر محذوفة.

هذه العناصر يحكمها قدر الطاقة إطار الشعر والثقافة. التأويل يمكن القارىء من المساءلة والشجاعة والاهتمام بمسير عقولنا. تأويل القصيدة يجب أن يتفتح على مساءلتها واستثارتها وبخاصة في عصر يهيم بفردية النص وافتراض علوه المثالي على الأزمات.

والحقيقة أن الثقافة الأدبية المعاصرة ذات تقاليد خاصة جذابة تشيع في عقل الشاعر والقارىء التحيز، ومن ثم يقبل أحياناً في الشعر ما يرفضه بسهولة في خارج الشعر. وقد سرت هذه التقاليد مسرى الريح. كرامة التأويل يجب أن تفهم تفهماً أكثر اعتدالاً ونضجاً. كرامة التأويل تكمن أيضاً في إذكاء جذوة المصاعب. لا شيء يغني عن قدر من التساؤل، ولا شيء يجعلنا نفهم التأويل فهماً ساكناً راكداً آمناً.

نحن نعيش في عصر الأقنعة. والأقنعة تأويل. يخيل إلينا مع الأسف أن الأقنعة يجب ألا تسأل عما تقنّعه بصيغة التفعيل. لكن تقاليد كثيرة لا تريد أن تعطي مكاناً ملائماً لعمق الهزات التي نعاني منها.

إن التأويل لا يقضي في شيء قضاء مريحاً. القضاء المريح ليس سُنَّة هـــذا الزمان. يستطيع التأويل الآن أن يخرج على عبادة فردية اللغة من أجل البحث عــن أفق أوسع وأعمق. يستطيع أن يثير السؤال بعد السؤال، وأن يتجنب حدة التقرير.

ربما يكون من واجب التأويل أن يدفع الغرض بغرض آخر، أن يتشكك فيما يثيره هو نفسه. وتستحيل القراءة إلى التساؤلات المتلاحقة. ليست التســاؤلات جبنــاً ولا هرباً. التســاؤلات مزيد من الشعور بالحرج والاعتزاز بحرية القراءة، والشعور بالنقص الذي يحالف كل وجهة ضيقة.

التساؤلات المستمرة لب التأويل. وهي أهم بكثير من قضية مفردة أو طائفة من القضايا التي تتباهى بما بينها من تساند. التأويل يمحو ويثبت. صناعــة التــأويل يجب ألا يأخذها سحر التقرير والتحيز. القارىء يأخذه قدر من الريــب فــي فكــرة القضايا والأسانيد. القارىء يسائل نفسه أو يسائل اللغة، ويضطره التساؤل إلى البحث عما غاب عن النص. لا خير في قراءة تهمل تماماً الوجه الغائب. التــأويل يحــرك الماء من خلال ما يقوله وما لا يقوله معاً. وبعبارة أخرى يجب ألا ننسى أن نشـــوة الكمال قد تفهم على غير وجهها. الكمال تســاؤل يشارك فيـــه النــص والقــارىء وأعباء الثقافة. التأويل مسؤولية لاشك في ذلك.

إذا كان التأويل متعة فإن كل متعة حقيقية لا يمكن أن تنفصل عن الإحساس بالمسؤولية. التأويل إذن نهوض بالواجب. إن فكرة الواجب ليست فكرة دخيلـــة ولا مقحمة. إنها فكرة أصيلة مادامت تفهم في إطار التساؤل لا إطار التقرير المُعـــدّ أو المجهز.

إن كثيراً من التأويلات يفوته الإحساس بالواجب. ربمـــا فضلنـــا أحاســـيس أخرى من قبيل الدهشة والنزوة والإثارة. إننا لا نقلل من شأن الدهشة، ولكننا نحاول صياغتها. إن الواجب ليس خصيماً للحرية والتساؤل... إننا نعيش – لا محالة – في دائرة الاختيار. التأويل اختيار. ولابد من إثارة المعركة بيــن الاختيـــارات. بعــض الاختيار أولى من بعض. الاختيار ليس همه الجدة. الاختيار همه كشــف الحاجــات العامة، ومغالبة حاجات لحاجات أخرى. الاختيار همه توسعة الإطـــار ومرونتـــه،

وحيويته. إن الذين يظنون التأويل حقاً مكتسباً لا حرج فيه ولا التزام مسرفون. إن كلمة التأويل تستمد معناها من النفاذ في معنى الواجب بطريقة ما.

إننا مطالبون بأن نؤدي ما يجب علينا – هذا هو التأويل. يجب أن تثير الدوائر الأدبية المعاصرة قضية الواجب، وألا تعتبرها تدخلاً غير مشروع. إن قضية الواجب لا تنفصل بحال عن قضية الممارسة والتجربة والمغامرة. إننا أردنا أن نعطي للمغامرة حقوقها، ونريد الآن أن نقيم بعض الجدل بين المغامرة والواجب. لا نريد أن نحذف بعض الكلمات الأساسية في الحياة. التأويل ليس في خدمة الحذف. التأويل في خدمة النمو والتفاعل. لقد نسينا فكرة التفاعل، وأولينا الاهتمام بفكرة الحذف والتفضيل والمغالبة.

أهم الكلمات في البيئة الأدبية المعاصرة هي كلمة الاختلاف. لهذه الكلمة وقار غريب، وفعل نافذ في العقول والقلوب. الاختلاف حق، ولكل حق ما يقابله من واجب. إنني لا أعيش من أجل الاختلاف. أنا أعيش من أجل التوافق. وإذا خالفت فإنني أسعى إلى توافق أفضل. أنا أختلف لكي أفهم، ولا أقدس الاختلاف لذاته. الاختلاف إذن ليس هدفاً. أحرى بالتفاعل أن يكون هو الهدف. لكن الفطنة إلى الاختلاف تجعل التفاهم أو التفاعل أعمق وأصح. لنتحدث عن اختلاف التأويل، ولنتحدث إلى جانب ذلك عن قدرة الاختلاف على التفاعل.

هذا ما عنيته بكلمة الواجب وكلمة المسؤولية. المسؤولية كما قلت جدل أو حوار. لا فرق بين كلمة الحوار وكلمة التفاعل. الحوار هو الوجود الحقيقي لا العزلة ولا الخصومة. ليس من سبيل لمحاربة العزلة والخصومة إلا حوار التأويل. الحوار هو المعنى الحقيقي للفهم. أنا لا أملي ولا أتخفى، ولا أهزأ ولا أكترث بالانفصال إلا اكتراثاً مؤقتاً حتى يتم اتصال أوثق.

لقد غاب عنا مفهوم الحوار حين ناقشنا أمور النحو والبلاغة وأمور التفسير، مباحث اللغة هي مباحث التأويل أو الحوار. مباحث التأويل ليست ترفاً ولا حرفة ولا أستاذية. مباحث التأويل هي مباحث تعلم الحوار والحياة، وتعلم الحوار بمعزل عن التفرد والتلذذ باستعمال الكلمات الذي يطغى علينا وقتاً بعد وقت. تعلم الحوار هو

تعلم النمو والاجتياز، وإدخال التراث في قالب جدلي متحرك يصحح نفسه. ولهـــذا كانت مشكلات الانسجام هي قلب البحث في ثقافـــة الحـــوار. وفصـــل الاختـــلاف والتوافق عن فعل الحوار الحي المستمر خطأ نرتكبه كثيراً.

# الفصل الأول

# دائرة البحث ومناهجه

كلمة فلسفة التأويل كثيرة الشيوع في الدوائر اللاهوتية والفلسفية والأدبية. وهناك دراسات خصبة متنوعة في التراث الإسلامي تحتاج إلى وقفة خاصة، كذلك ترد الكلمة في الفلسفة الإسلامية، وعلم أصول الفقه فضلاً على مبادىء تفسير القرآن. وفي الدراسات الأوروبية تتمتع كلمة التأويل بجاذبية، ولها مكانها في الدراسات اللاهوتية القديمة والمعاصرة. كان هيدجر يتحدث عن الطابع التأويلي لتفكيره في أطواره المختلفة. يقول هيدجر الفلسفة نفسها يجب أن تكون مؤولة. وفي سنة ١٩٦٧ أخذ هيرش يحطم الانفصال بين النقد الأدبي والتأويل في كتابه المشهور عن صحة التأويل، ويهاجم أفكاراً كثيرة واسعة الانتشار في النقد الأدبي. يقول هيرش إن فلسفة التأويل ينبغي أن يكون لها مكان الصدارة والتمهيد في دوائر الأدب.

هناك إذن دعوات معاصرة إلى التأويل، ومكانته الأساسية في أنظمة الدراسات الإنسانية الثلاثة: اللاهوت، والفلسفة والتفسير الأدبي. ويظهر أنه يلقى رواجاً متزايداً في هذه الأيام. وهكذا يكون السؤال عن ماهية التأويل مهماً لأنه يتصل بالمبادىء المنهجية اللازمة لشرح النصوص، وبخاصة النصوص المقدسة. ولكن هذه المبادىء لا تكفي وحدها، التأويل يمكن أن ينظر إليه على أنه نظام عام تحتاج إليه قراءة النصوص، كما يحتاج إليه كل نظر في عملية التفهم ذاتها.

لكن كلمة التأويل، رغم أهميتها، لا تخلو من استعمال فضفاض. ولذلك مست الحاجة إلى معالجة المشكلات التي ينطوي عليها تعريف المصطلح، والتعريف المفصّل بجهود المفكرين الكبار الذين اهتموا بالتأويل. الحقيقة أن فلسفة التأويل العامة ضرورية – كما نبهنا – لمعالجة الخلل في تناول النصوص الأدبية التي تعني كثيرين.

والفلسفة الألمانية في التأويل جديرة بالتنبيه لما لها من شأن في توضيح هذا الجانب بطريقة مثمـــرة. ولهذا كله فإن التمهيد لدراسة الأوضاع الأدبية تمهيد فلسفي سابق على كل الأدوات المستخدمة في التحليل الأدبي. ويمكـــن أن يكـــون للسـياق الفنومنولوجي شأن في كشف ماهية التأويل. إن التأويل الفنومنولجي فصل مهـــم لا يمكن التخلي عنه. ربما كان التفسير الأدبي متنوع المظاهر بحيث لا يمكن وضعــه في سلة واحدة. وهناك نوع من الواقعية التي تتمثل فـــي الرجـــوع إلـــى العنصـــر الخارجي وتميزه تمييزاً واضحاً. ومن ثم فإن بعض المـــدارس تتصـــــور العمـــل الأدبي قائماً بنفسه في العالم، ومســتقلاً بعض الاســـتقلال عـــن قارئيـــه. فـــإدراك القارىء الخاص يمكن أن ينفصل عن العمل نفسه. وتبعاً لهذا يرى غير قليـــل مـــن الدارسين أن التفسير الأدبي موضوعه العمل نفسه دون نظر إلى مقاصد المؤلـــــف. فالمقاصد متميزة من العمل، والعمل كائن ذاتي له قوتـــه وديناميتـــه. وكثـــير مـــن الدارسين حتى الآن يدافعون عن وجود العمل المستقل، ويجاهدون في النفـــاذ إلـــى جوهره من خلال التحليل النصي. والفصل التمهيدي بين الذات والموضوع أساســـي في الفلسفة الواقعية، وأساسي في التفسير الأدبي عند جماعة مهمة من الدارسين.

وقد أنتج الاهتمام بالنص في داخل هذه الدائرة ثروة ضخمة من الملاحظات النظرية والعملية. ولا يماري أحد في القوة الكشـــفية التي جدت فـــي حقـــل النقـــد الأدبي، ولا يماري أحد أيضاً في ضرورة العناية بالافتراضـــات التي يقوم عليهـــا هذا النظام التأويلي الذي لم يسبق له مثيل في التراث الغـــربي منـــذ وجـــد. وقـــد أسهمت الفنومنولوجيا دون شك في مناقشة هذه الافتراضات، وبات من الضـــروري إفراد التأثير الفنومنولوجي بالرعاية .

ويمكن أن يشار هنا إلى القرابة الحميمة بين المنهج الواقعي في التأويل الذي ينتمي إليه النقد الجديد والمنظور العلمي. فالتفسير الأدبي ظل مخلصاً لطرق العلـــم في التفكير، ومخلصاً للموضوعية، وتكوين المفاهيم الســـاكنة أو الثابتـــة، واطـــراح الحس التاريخي. لقد برع تأويل النقد الجديد في الناحية التحليلية التي يتعشقها .

كان هم النقد الجديد الدفاع عن الشعر في عصر التكنولوجيا. لكن هذا الدفاع

نفسه سرعان ما اتخذ طابعاً تكنولوجياً بطريقة متزايدة. ربما كان النقد الجديد يحاكي من نواحٍ – تناول العالم. والنص لذلك يُحلل باعتباره موضوعاً منفصلاً عن الذات. وهكذا سوى النقد الجديد بين كلمة التحليل وكلمة الفهم.

والتناول الاجتماعي نفسه هو صورة متنورة من التناول الشكلي يعتمد على هذا التحليل. والتفسير الأدبي بشكل عام يعتبر تدريباً في التشريح الفكري. وكلمة التشريح كلمة بيولوجية المنشأ، ولكن بعض الناس يتصورون أن تشريح عمل أدبي أكثر حظاً من الإبداع الإنساني من تشريح ضفدعة. ولكن بقيت صورة العالم الذي يعزل موضوعاً عن نفسه ليرى كيفية صناعته أو تركيبه. وكثيراً ما يقال للطلاب إن تجربتهم الشخصية تشوه تحليل العمل، ويجب استبعادها!. والأساتذة أنفسهم يبكون، صادقين وغير صادقين، ما يبديه الطلاب من انصراف قلبي عن الأدب، ولكن فلسفة التأويل السائدة تشجع على هذا الموقف .

وقد قال موريس ميرلوبونتي الفنومنولوجي إن العلم يعالج الأشياء، ولا يعيش في داخلها. وهذا ما حدث لكثير من التفسير الأدبي. وقد نسينا أن العمل الأدبي ليس موضوعاً يخضع تماماً لتصرفنا، العمل الأدبي فيما يقول الفنومنولوجيون إنسان ينبعث من الماضي، ويجب أن يعود إلى الحياة. فالحوار لا التشريح هو وسيلة العمل الأدبي في فتح أبواب العالم. وهذا يعني أن الموضوعية غير المتحيزة لا تلائم فهم العمل الأدبي. حقاً إن الناقد الحديث يؤمن أحياناً باستقلال العمل، ولكنه ينظر إليه باعتباره موضوعاً قابلاً للتحليل. والفنومنولوجيا ترى أن الأعمال الأدبية تضار من هذه الناحية، ويجب استنقاذها لأنها أصوات إنسانية تتكلم. ويجب أن يغامر القارىء بجوانب من عالمه الشخصي إذا أراد الدخول في حياة عالم نسميه قصيدة غنائية أو رواية أو مسرحية. إننا لا نحتاج إلى منهج علمي يتخفى، ولا نحتاج إلى تشريح النقد، ولكننا نحتاج إلى تفهم إنساني لما يعنيه تفسير العمل.

إن فهم العمل أكثر مراوغة وتاريخية من التناول الموضوعي. العمل لمسة إنسانية. وكلمة العمل ذاتها تدل على هذا لأن العمل عمل إنسان أو عمل الله تعالى. هناك فرق أساسي بين فكرة الموضوع وفكرة العمل. والنقد الأدبي يحتاج إلى منهج أو نظرية تهتم بفك شفرات الأثر الإنساني أو المعنى.

التأويل إذن فلسفة يراد بها وجه الإنسان لا وجه التحليل. العلم الطبيعي لـه مناهجه في فهم الموضوعات أو الأشياء الطبيعية. أما الأعمال فتحتاج إلى تأويل أو علم يلائم النصوص من حيث هي أعمال إنسانية. من المؤكد أن طرق التحليل العلمي تحول الأعمال إلى موضوعات طبيعية صامتة. والأعمال بحاجة إلى وسائل أخرى أكثر شمولاً وإفصاحاً عن الجانب الإنساني التاريخي. هذا هو اعتراض الفنومنولوجيا على بعض تحليلات النقد الجديد، والبنائية، والتفكيك، وتطبيق فكرة العلامات. لقد شنع الفنومنولوجيون على مبدأ "الحيل" والتقنيات في شرح النص، وحاولوا وضع المشكلة التأويلية في إطار الوصف العام للفهم نفسه. ولهذا استوقفونا عند مبدأين آخرين مختلفين ومتفاعلين هما: واقعة فهم النص، والسؤال الأعم عن الفهم نفسه. لابد إذن من مفهوم أوسع يتحرك في داخله تفسير النص.

لنلاحظ أن العالم يسمى تحليل المعطيات تفسيراً، وأن الناقد يسمى فحص العمل تفسيراً، وأن المترجم قد يسمى مفسراً، وأن المعلق على الأنباء يؤول الأحداث. أنت تؤول ملاحظة صديق، وتؤول رسالة من بيتك، وتؤول علامة في الشارع. ومنذ نستيقظ في الصباح حتى نستغرق في النوم نقوم بعمليات تأويل مستمرة. أنت تذكر اسم اليوم، وتتفكر في مكانك من الدنيا، وخططك من أجل المستقبل. وأنت تنهض، وأنت تؤول الكلمات والإيماءات. التأويل إذن هو أهم عملية من عمليات التفكير. والحقيقة أن الحياة نفسها هي عملية مستمرة من التأويل.

التأويل أعم من العالم اللغوي الذي يعيش فيه الإنسان، ذلك أن الحيوان نفسه يحيا بواسطة التأويل ويعرف مكانه. والشمبانزي أو القطة تفسر ما ترى من طعام في حدود حاجاتها وتجاربها. والطير يعرف العلامات التي تجعله يطير نحو الجنوب.

ومن الطبيعي أن يلتحم التأويل المستمر في نسيج الحياة الإنسانية كلها. لا يمكن أن نتصور الوجود الإنساني دون لغة، ولا يمكن تصور هذا الوجود بمعزل عن آليات فهم الإنسان للإنسان. الوجود الإنساني الذي نعرفه يقوم على اللغة، ولهذا ينبغي لأية نظرية في الفهم الإنساني أن تعالج ظاهرة اللغة. ولا شيء من الوسائل الرمزية التي يستعملها الإنسان يفوق اللغة في مرونتها وقدرتها على التواصل

وأهميتها العامة. اللغة تكون رؤية الإنسان وتفكيره، أو تصوره لنفسه وللعالم. رؤية الإنسان للعالم تشكلها اللغة. الإنسان يشكل وجوه حياته من خلال اللغة بأكثر جداً مما يعرف. العبادة، والحب، والسلوك الاجتماعي، والفكر المجرد، وصورة المشاعر كل ذلك تشكله اللغة. ولو تعمقنا الموضوع وجدنا اللغة هي الوسيط الذي نعيش فيه، ونتحرك، ونشعر بكينونتنا.

التأويل إذن ظاهرة مركبة نافذة. إلى أي مدى من العمق والتركيب يتمثل الناقد الأدبي هذا التأويل حين يمارس عمله.

ينبغي أن نسأل عما إذا كان النقاد يميلون إلى التسوية بين التأويل والتحليل. وينبغي أن نسأل أيضاً عن دور الفلسفة الواقعية وافتراضاتها في تشكيل كثير من النقد المعاصر أو تشكيل نمط مشوه مبسّط من التأويل. العمل الأدبي ليس موضوعاً نفهمه من خلال مفهومات تحليلية. العمل صوت ينبغي علينا أن نستمع إليه وأن نفهمه من خلال الاستماع. الفنومنولوجيون يرون الفهم ظاهرة تتعلق بنظرية المعرفة ونظرية الوجود. ينبغي، إذن، أن تمتد جذور الفهم الأدبي في تربة أسبق، وأكثر إحاطة واتصالاً بوجودنا في العالم. فهم العمل الأدبي إذن ليس نوعاً علمياً من المعرفة التي تهرب من وجودنا إلى عالم من المفهومات. الفهم على العكس لقاء تاريخي يقوم على التجربة الشخصية لوجودنا هنا في العالم.

نظرية التأويل هي دراسة من هذا الطراز الثاني. تحاول أن تربط معاً مجالين اثنين: السؤال عما يحدث في واقعة فهم النص، والسؤال عن ماهية الفهم ذاته بمعناه الأصلي والوجودي. التأويل في مجرى الفكر الألماني العام يتأثر بالفنومنولوجيا الألمانية، والفلسفة الوجودية. ومن الطبيعي أن يكون لهذا كله أهمية في تناول التفسير الأدبي أو شرح النصوص.

ظاهرة الفهم تمتد إلى ما وراء شرح النصوص. والعناية بها هي في الواقع عناية بكل الأنظمة الإنسانية. نظرية التأويل من حيث هي دراسة فهم أعمال الإنسان تجاوز الأشكال اللغوية للتفسير. ومبادؤها يمكن استخدامها في توضيح الأعمال المكتوبة، والأعمال الفنية معاً. وتبعاً لذلك كانت نظرية التأويل شديدة الأهمية بالنسبة

لكل العلوم الإنسانية، وتفسير كل ما يقوم به الإنسان. التأويل أكبر من مجرد نظـــام مشترك لأن مبادئه هي الأساس لكل ما أهم الإنسان. هذه المبادىء الأساسية يجـــب السعي نحوها.

إن التقابل الذي أشرنا إليه هنا بين العلمي وما نسميه باسم التاريخي يوضح الطابع المميز للعمل التأويلي في مجال الإنسانيات. ويوضح أيضاً طابع التفسير فـــي العلوم الدقيقة. ومن خلال دراسة نظرية التأويل يمكن أن نحرز تقدمـــاً أكـــبر فـــي معرفة الذات، وتفهماً أفضل لطبيعة عمل الدراسات الإنسانية.

يجب إذن أن نهتم بالأساس الفلسفي للتأويل قبل الخوض في التفسير الأدبي. وبعبارة أخرى يجب البحث عن نظرية ملائمة للتأويل نفسه. وهذه النظرية الآن ذات تشعب هائل. والمهم هو أن نربط بين المدخل الفلسفي للتأويل بوجه عام والنظريـــة الأدبية.

ترجع أهمية كلمة التأويل إلى التراث الإغريقي، إلى أفلاطـــون وأرســطو فضلاً عن كتاب آخرين، وترتبط بتيسير ما ليس في طاقة الإنسانِ وتحويلـــه إلـــى صورة مفهومة. وهكذا نجد في التراث القديم فكرة الأداء البشريِ لرســالة الآلهــة. ربما كانت الكلمة في التراثين الإغريقي والعربي تردد أصداء ثلاثة هـــي المنطـق المسموع والشرح والترجمة. وهذه الأصداء تجتمع حول حاسة واحدة: تقريب البعيد وإحالة غير المألوف إلى المألــوف، وإحالة الآبد إلى حاضر في متنـــاول الفكــر، ويقوم المنطق بالإسهام في هذه الوظائف. وقد كانت الأعمال العظيمـــة منــذ اقــدم العصور منطوقة أو يراد لها أن تكون كذلك. وبعـــبارة أخرى لوحظ كثيراً أن الكلمة المكتوبة أضعف، وأقل قدرة على حمل القوة التعبيرية التـــي تتمتــع بهــا الكلمــة المنطوقة. الكتابة تحفظ اللغــة، وتثبتها، وتمنحها البقاء، وتؤسس فكـــرة التــاريخ، ولكن ذلك كله كسب لا يخلو من خسارة. كان أفلاطون يؤكد أن اللغة المكتوبـــة لا حول لها بالقياس إلى الكلام، وأن الإنسان يحول ما يقرأ إلى صورة منطوقة باحثـــاً عن القوة المفقودة، الكتابة في رأي أفلاطون حرمت اللغة من قوتها، وحولّتها إلــــى عالم غريب. أما الكلام فهو الصورة الأصلية للغة.

الكلمات المنطوقة لها قوة سحرية؛ فإذا استحالت إلى صورة مرئيـــة فقــدت

كثيراً من هذه القوة. والأدب يستخدم الكلمات، ويكسبها قوة خاصة، ولكـــن الكتابـــة تناوىء هذا الغرض لأنها تعول على الصورة البصرية. يجب ألا ننسى أن الصورة الشفهية للغة هي الأصل، وهي أقرب إلى الفهم من اللغة المكتوبة.

القراءة الجهرية إذن تفسير، وليست استجابة سلبية للعلامات على نحو مــــا يحدث في قراءة المكتوب. القراءة أو النطق عمل خلاق، وأداء يشبه أداء الموسيقى. النطق يحقق ممكنات كثيرة لا تقوى عليها الحروف والكلمات المكتوبـــة. وإذا كنـــا نحتاج في الأداء الجهري للكلمات إلى فهم سابق فإن هذا الفهم نفسه يتشـــكل بفعـــل المنطق ذاته.

وهنا ينبغي أن نعيد التنبيه مع بالمر إلى أهمية القراءة الشـــفهية فـــي تعلـــم الأدب وأن نتذكر أن كثيراً من الأدب الذي ندرسه قد ألف أو كتب من أجل أن ينطق به لا من أجل أن يقرأ قراءة صامتة. حقاً إن لدينا روايات وقصائد حديثة كثيراً مـــا تعتمد على التأثير المرئي، ولكننا هنا أيضاً نتمثل الصوت المنطوق.

ففي قراءة رواية نستخدم الأذن الباطنة في سماع الحوار، ولذلك ينبغـــي أن نتذكر الرابط القوي بين المعنى والتنغيم الشفهي. ومن الواضح أن هــــذا "التفســـير" الشفهي ذو جانب فلسفي وتحليلي، ولا يمكن أن ينفصل عن مشكلة الفهـــم. وربمـــا تكون القراءة الصامتة للنص الأدبي صورة منقّبة من القراءة أو التفســـير الشـــفهي. والمبادىء التي تقوم عليها القراءة الشـــفهية الجيدة لها صلة وثيقة بالتفسير الأدبـــي في مجمله. يجب أن تتطلع الثقافة الأدبية إلى القوة الفاعلة التي يتمتع بها الجهر، وأن تأخذها في الحســـاب لكي تعوض ما ينقص الكلمة المكتوبة، لاريب أن تفسير العمل الأدبي الذي يسمع مختلف اختلافاً واضحاً عنه حين يقرأ قراءة الصمت والمطبعـــة. إن التدرب على الأداء الصوتي ذو قيمة بالغة لا يمكن أن يستغنى عنهـــا. وإذا كنـــا نحترم وجود العمل الأدبي أو ذاتيته وتميزه فمن حقنا أن نستعين على أداء هذا الحق بالاستماع الملفوظ. العمل الأدبي لن يحميه من (النثر) إلا أداؤه الصوتي، ولن يذوب في مجرد موضوع مادام يسمع أو يتاح له ما يتاح من النطق. الأداء الصوتي يذكرنا بأننا نستمع إلى واقعة إنسانية لا إلى علامات مرئية جامدة، الأداء الصوتـــي جـــزء

أساسي من تكامل النص وضوئه، وإنسانيته التي تنسى في هذه الأيام. الأداء الصوتي جزء أصلي من المنهج الفنومنولوجي الذي يعزف عن تصور اللغة تصوراً ثابتاً عارياً من الزمان والحدوث.

لقد تعودنا أن نعامل الكلمة معاملة مفهوم مرئي، ونسينا قوة الأداء في تمثيل معنى الحدث، وصورة الإنسان، والوصل، والقصد، لكن معظم التعليم الأدبي لا يولي هذه الناحية اهتماماً، ويمضي النص لا يقرأ قراءات صوتية مختلفة. هذه القراءات تفسيرات متنوعة، وقد يكون مدخلها في نفوسنا أعمق. لكل قراءة صوتية ما يشبه النسق. وهذا النسق بعضه أفضل من بعض. اقرأ النص مسموعاً، وأعط لآخرين فرصة نطقه، وتدرب على جودة المقابلة المصوتة، وخذ لنفسك من الأداء الأول والثاني والثالث قوة أو طاقة تبصرك، دون تحليل أو نقاش، بعوالم خصبة لا يعوقها جدل ولا "إقناع". إن الاستماع إلىالنص فن يؤثر في النفس والخلق، والوصل بينك وبين الناس. وأنت تعرف أن قوة الكلمة المنطوقة معترف بها في السياق الديني. أخشى أن يقل الآن الاكتراث بالأداء في هذا السياق عما كان معترفا به في الأجيال السابقة. كان القديس بولص ولوثر يقولان إن خلاص النفوس يأتي من آذاننا.

كل نص مقدّس يراعى فيه قراءة الجهر لا قراءة العين. ومن المستحسن أن نذكر أن القراءة السريعة الصامتة ظاهرة حديثة في تاريخ البشرية. وفي هذا العصر السريع تصبح القراءة السريعة مزية! ونغفل نطق الشباب والشيوخ، والأطفال، ونُهدر طاقة نفسية رائعة. إن إهدار القراءة الجهرية إهدار لمعنى الرسالة أو البلاغ أو البطولة أو الخطاب الحيِّ البريء، لقد دأبنا، بفعل إهمال القراءة الجهرية، على أن نعامل كل شيء معاملة الإخبار، وأصبحت فكرة احتمال الصدق والكذب فكرة مرهقة لأننا لا نقرأ ولا نسمع بآذاننا. لقد بدأنا نفقد أنفسنا ونفقد الآخرين.

إن النص الديني لا يراد منه مجرد التوجه إلى ملكة ذهنية، ربما يراد به مجموع الشخصية، ولذلك يحتاج إلى الأداء الصوتي حتى نتمكن من التعامل معه

بطريقة ناجحة. أما النص الذي يراد به إفادة خبر أو إلقاء بعض الأوامر فلا تضيره القراءة الصامتة. وكذلك الحال في المبادىء العلمية. النص الديني حقيقة ووحي يجب أن يسمع ويهاب، ويخشع له الإنسان.

إن اللغة أحياناً لا تكون علامات بل تكون صوتاً حياً قوياً، ومن المصلحة أن نتعلم هذا الصوت أو أن نمارسه بكل ما أوتينا.

ولكن هناك جانباً ثانياً قديماً هو التفسير بمعناه الفلسفي. وقد كتب أرسطو عنه، وبحث في شؤون العبارات من حيث صدقها وعدم صدقها. وهناك يتميز ما نسميه في العربية باسم الخبر من الإنشاء والأمر والتعجب. كان أرسطو يرى الإنشاء مشتقاً لا أصلياً. فالإنشاء على هذا صورة ثانية. فالعبارة العادية عن لون الشجرة تسبق أية عبارة أخرى إنشائية أو رغبة في استخدام الشجرة. العبارة الإنشائية ليست مناط التفسير عند أرسطو. التفسير عند أرسطو يرادف "الحكم"، ولا حكم في الإنشاء. والصدق والكذب أمران شديدا الخطر، ويستحقان بحثاً خاصاً. لذلك كان بحث التفسير لا يتعلق بما نسميه البلاغة وفن الشعر حيث نجد الإثارة هي الهدف. كان شرح القضايا عند أرسطو هو معرفة منزلتها من الحقيقة والبطلان.

وفي ضوء هذا يتميز الشرح أو التفسير عن المنطق نفسه. فالمنطق يعتمد على المقارنة، وعملية الاستنباط، والتأتي من المعلوم إلى المجهول، لكن التفسير مداره عمليات الربط والتقسيم التي تتألف منها العبارات التي تحتمل الصدق أو تحتمل الكذب. التفسير إذن عند أرسطو لا هو منطق، ولا هو بلاغة أو شعر. التفسير أسبق من هذا كله لأنه ينطوي على تكوين العبارة الخبرية ذاتها.

هذا تعريف محدود للتفسير يتعلق بالعمليات التي نكون منها عبارة صادقة. وهي عمليات لغوية لامنطقية. فالتفسير يجسد الحقيقة، والغاية من بحثه، كما رأينا، ليست إثارة الانفعالات أو تبرير أعمال سياسية. الغاية هي التماس الصدق أو الحقيقة.

ويمكن أن نقول إن ما يعني أرسطو هو التعبير الواضح المحدد أو العمليات

النظرية التي لا علاقة لها بالنواحي العملية السياسية. كأن التفسير هو نوع من توجه العبارات. النطق أو التعقل عند أرسطو أمر لا علاقة له برسالة من الآلهة، وإنما هو أمر ذهني بحت. والذهن يقسم ويربط من أجل تكوين عبارات صحيحة. أرسطو يؤكد العنصر العقلي، ويؤكد الإهتمام بأمر الصدق. والصدق عنده أمر ثابت لا يتحرك، كذلك الصدق أمر يتعلق بالإخبار أو الإفادة المحدودة. أرسطو معني هنا بتكوين قضية عن شيء. الصدق أمر مطابقة، والمطابقة في إطار المنطق لها مبادىء وطرق معينة في تأليف العبارات.

المهم أن التأويل أسبق من عمليات التحليل المنطقي. وهذا ينبهنا فيما يقول بالمر إلى الخطأ الذي يرتكب في التفكير الحديث، وإهمال التفرقة بين اللحظتين. بدهي أن العمليات المنطقية تفسير، ولكن المرحلة السابقة الأصلية يجب تذكرها. ومثال ذلك أن العالم يسمي تحليل المعطيات تفسيراً. ولكن من الممكن أيضاً أن نسمي تفهمه المبدئي لهذه المعطيات تفسيراً من نوع ما. فالمعطيات قبل تحليلها عبارات، والعبارات تأويلات. وكذلك الناقد الأدبي يسمي تحليل العمل تفسيراً. وقد يصح له أن يسمي رؤيته السابقة للعمل تفسيراً بمعنى ما. لكن الفهم يخدم التحليل الثاني ويؤسسه. الفهم يُعد المسرح المناسب لعمليات تالية. وحينما يتجه المفسر الأدبي إلى قصيدة راغباً في تناولها بطريقة خاصة فإنه في هذه اللحظة نفسها قد قام، فعلاً، بنوع من التفسير، أو كوّن وجهة نظر ما. وبعبارة أخرى هناك ما يسمى التوجه الذي يشكل تفسيرنا. وليس يمكن الفصل بين اتجاه الرؤية وما نراه. الاتجاه يحدد لنا ما نستطيع أن نراه. ولهذا السبب كان كل منهج تفسيراً. وما نراه إذن يتحدد في ضوء التوجه الذي نتبعه ولا يمكن لمنهجين مختلفين أن يريا شيئاً واحداً.

وشرح النص إذن يمكن أن يتأمل في ضوء عملية سابقة. وفي اللحظة التي نتجه فيها إلى شيء دون غيره نقوم بتأويله لا محالة. ومن الواضح أن الشرح يعتمد على أدوات، ولكن اختيار الأدوات في نفسه يعتبر عملاً من أعمال التأويل. وبعبارة أخرى التحليل تأويل، والشعور بالحاجة إلى التحليل تأويل كذلك. وهكذا يكون التحليل تأويلاً ثانياً يعتمد على خطوات سابقة أشرنا إليها.

إن المسرح يُعد من خلال توجه ورؤية أولى. وهذا يصدق على تفسير الأحداث اليومية، ويصدق أيضاً على التحليل العلمي المنطقي. التحليل المنطقي يعتمد على القضايا التي يسميها أرسطو رؤية تأويلية.

ولقد علمتنا الدراسات اللاهوتية أن كل كتاب مقدس يقوم على إعادة تفسير النصوص السابقة، لا يكررها أو يعيدها، وأن الكتاب الأخير هو تقييم جديد لكل ما سبقه، يناقشه، ويناوشه، ويحذر من سوء التفهم، ويدعو إلى ما يسمى باسم القراءة الجديدة للتراث الديني. لقد تعلّمنا درساً مهماً من فن التأويل، هو الاعتماد على السياق، وفعالية رؤيته معاً. في إطار التأويل الديني تعلمنا أيضاً أن النص يستمد معناه من علاقته بقارىء ما. وبعض التقاليد الحديثة تصر على استبعاد مدخل القارىء خلافاً لتقاليد التأويل الديني التي تدخل المعنى في سياق القراء والولاء، وتوجه إلى أهمية النص بالقياس إلينا، وعلاقته بمقاصدنا. العمل التأويلي في الإطار الديني خاصة وفي كل إطار آخر بعامة موجّه أو منظور فيه إلى غاياتنا وآفاقنا. الدوائر الدينية تعلمنا أبجدية التأويل: أن النص من أجلنا وجد، ومن أجلنا يفسَّر، يذكرنا بما عرفنا من قبل، ويجعل التذكر عملاً حياً مفعماً بالمعرفة الجديدة. تنبهنا تقاليد التفسير الديني إلى أننا نرجع إلى "نبع" أصلي أصابه بعض التلوث، فاحتاج إلى التنقية والأضواء التي تختفي وراء التقاليد المتحجرة والصلابة العنيدة، وبعبارة ثانية تعلمنا تقاليد التفسير الديني أن القراءة عود إلى النفس، وإعمال للحرية التي تعرضت للإهدار، وإحياء للعلاقة الإيجابية والانتماء. تعلمنا أن القراءة هي إزالة للسدود والقيود، إزالة حافلة بمعنى التوتر أو اليقظة أو النذير. هذه المبادىء ثمينة يجب أن نتذكرها من وقت إلى آخر.

تقاليد التفسير الديني فيما يوضح بالمر خلاصتها أن نشاط النفس جزء من المعرفة، وأن آفاقنا وآفاق النصوص تتداخل، والنفس النقية الطاهرة تعطي للنص أو تكشف منه آفاقاً ليست في وسع غيرها. إذا أقبلنا على النص الديني تخلينا عن كثير، وتحلينا بكثير من أجل أن نكتسب الكثير من القراءة. تقاليد التفسير الديني شديدة الأهمية لأنها ماتفتأ تذكرنا بأن القراءة تفاعلٌ وتعاون، وليست مواجهة ولا خصومة، وأن القراءة شحذ للسرّ، وأمل في المزيد والحوار. والحوار لحظة نادرة

من الترقي والاندماج، مبتدؤها أنك تعرف شيئاً، ولو قليلاً، قبل الدخـول، وأن هـذا الشيء يهيء العلاقة بيني وبينك، ويعد لاستقبال الود المعد لك، ويتهيأ قدر أوفى من الوصال، وهذا كله قلب الفنومنولوجيا.

من خلال هذه الومضات يمكن أن نثير قضية السياق المهمة في تناول كـل عمل. والسياق حفز واستنهاض من أجل اللقاء المثمر بين عالمين، وقد يسمى هـذا الاستنهاض باسم الفهم السابق الضروري من أجل التواصل.

بعض الباحثين يتجاهلون هذه الحاجة.. مثل القراءة كمثل لقاء عظيم، يحتاج إلى التأهب والشوق والتفرغ وبعض التصور والخيال. هذه حركة الذهـن المسـماة باسم الفهم السابق ينالها بداهة قدر من تغير الاتجاه أو تغير الفحوى، ولكنهـا تظـل مناط اهتمام. ولا شيء مما نسميه الفهم يعتبر صورة عاكسة لما قبله، فدينامية النفس هي أهم معالم التأويل.

إن التفسير الديني معني على الدوام بخطاب العصـر، وعبـور المسـافة، واستجلاء الحديث في ضوء قديم، وكشف المغزى الإنساني، والتوجه (الشـخصي) إليك في السر والعلن. النص الديني وتقاليده معنية بك تعرفك، وتسعى إليك، وتقرئك السلام، وتدعوك إلى الصمت، والحديث، والتواضع، والثقة، والتطلـع، والرغـب، والرهب، واستجماع النفس، والحضور في غير صلف ولا كبرياء. تقـاليد التفسـير الديني ماتفتأ تحذرك من مغبة السرف الملحوظ في هذه الأيام. سرف التعلق بالشكل، والعتو، وإثبات الذات بالنقض والتفكك والغبار. مناداة القارىء هي شعيرة التفسـير الديني المنسية وسط التسلط الماثل والملق العجيب الذي يسمّى أحياناً باسـم نظريـة التلقي، أو التشريحات الكثيرة الميتة التي تجعل الكلام في المغزى الإنسـاني أمـراً مثيراً للريب من حيث لا ندري.

تعلمنا تقاليد التفسير الديني أن التحليل الذي يضفـي عليـه معلمـو الأدب المعاصرون أهمية كبيرة أقل شأناً من التعاطف بل أقل شأناً من "الترجمة". ترجمـة النص إلى لغة ثانية أو ترجمته إلى مستوى ثانٍ من اللغة نفسها، ونحن نحتاج إلى أن نترجم كل نص قديم إلى لغة حديثـة. وقد تحدث عن هذه الحاجـة الدكتـور طـه

حسين في مفتتح الجزء الأول من حديث الأربعاء. ربما كانت هذه الترجمة أقوى كثيراً من ملاعب التحليل الخشنة. وليست الترجمة المشار إليها ضرباً من التناول التاريخي الذي مضى عهده، الترجمة تمثل العناصر الطبيعية الحية المقصودة في الشعر القديم: تمثل الخيام، وصريرها، وحملها، والعناية بها. تمثل الحمار الوحشي، وألوانه، وشكله، وزهوه، وجماله، وتمثل الناقة التي لم يخطر ببال كثيرين أن يروها بأعينهم مرات ، وأن يتأملوها بصبر وجد واحترام . تقاليد الترجمة علمتنا الدخول في أجواء بعيدة، والإحساس التاريخي الحق بالحقيقة. الترجمة بهذا المعنى الذي ذكره طه حسين تعلمنا، ببطء، الكينونة في قلب العالم.

الترجمة بداهة واعية بالصدام الأول بين عالم فهمنا وعالم النص القديم. وقد عبّر طه حسين عن هذا الصدام تعبيراً واضحاً من خلال الحوار الخيالي الذي أقامه بين شخصين أحدهما موالٍ للشعر القديم والثاني نافر منه إلى الأدب الأوروبي الحديث. الترجمة، بهذا المعنى، تحوّل أفقنا، وتوسعه، وتنضّره، وبعبارة أخرى يخلص القارىء من فتنة لغته المعاصرة أو يدخلها في جدل مع لغة قديمة. وهذا ما قد يعبر عنه بالخيال التاريخي. هذا الخيال لا يمحو المسافة محواً، ولكنه يعترف بها اعترافاً لا يؤودنا، ولا يؤود اللغة القديمة.

إننا في غمرة التحليل المرضية ننسى هذه الحقيقة: أننا نتلمس الطريق نحو الآخرين. نعْبر من أجلهم المسافات، ونطرق أبوابهم، نستأذنهم في الدخول، ونعرفهم بأنفسنا، ونعرف أنفسنا بهم. إننا لا ننكر وجود ثغرة أو ثغرتين، ولكننا نأبى أن يكون الجسر بيننا وبينهم مقطوعاً. إننا، بعبارة أخرى، لا ننكر شيئاً من الانفصال، ولا ننكر المضي، ولا ننكر الفرق، ولكن عبور المسافة في نفسه، وصعوبات العبور، والإصرار عليه عمل يستحق الإشادة. وهذا ما يمكن التعبير عنه بلغة أخرى حين نقول إننا نسعى نحو التلقائية الدرامية. لكن هذه المطالب تتعرض للتشويه، والتبسيط، والنكران. هذه الترجمة قد تكون كلمة حديثة في مقابل كلمة جد قديمة هي التأويل.

إن طه حسين يعبر كثيراً عن صعوبات العبور بطريقة جذابة، ويحدثك عن الإعراب، والأخبار، ودلالات الكلمة المتضاربة في الشروح القديمة. وهو يغريك

بأن تكبر من شأن هذه التقاليد وأن تفتّن في تقبلها، وتفتن في استخدامها، وتجاوزها أو النفاذ في العالم القديم المعاصر. والمهم أن هذه الترجمة تأخذ شكل صداقة تقام، وتنمو، وتعترضها بعض الصعاب. يعبِّر طه عن هذه الصداقة باستخدام عبارة الغذاء العقلي والروحي.

الترجمة التي سعى إليها طه حسين ذات وجهين: أحدهما معرفة النفس العربية، والثاني هو إقامة الصداقة بين طرفيها القديم والحديث. وكل صداقة حقيقية غذاء للطرفين معاً.

ربما ينطوي حقل التأويل على طرائق متنوعة. وربما يكون لهذه الطرائق تاريخ يبدأ بنظرية الشروح على الكتاب المقدس. ثم الاتجاه الفيلولوجي العام، ويأتي بعدها علم الفهم اللغوي الأشمل، ثم الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية ثم فنومنولوجيا الوجود والفهم الوجودي ثم نظم التفسير التي يستخدمها الإنسان للوصول إلى المعنى الكامن وراء الأساطير والرموز.

وكل تعريف من هذه التعريفات له أهميته الذاتية التي تتجاوز طوراً معيناً من أطوار التاريخ. ويمكن أن نسميها باسم الديني، والفيلولوجي، واللغوي العلمي، والإنساني المنهجي، والوجودي والثقافي. كل تعريف يمثل وجهة نظر معينة، ويلقي ضوءاً مشروعاً على فعل التفسير، وتفسير النص بوجه خاص. ولا شك أن فحوى الدراسات التأويلية يتغير بتغير هذه المنظورات.

وأقدم الاتجاهات وأوسعها انتشاراً هو التفسير الديني. وقد اتضح منذ وقت مبكر الفرق بين الشروح العملية والقواعد المنهجية التي ينبغي أن تحكم هذا الواقع.

وقد ارتبطت كلمة التأويل على الخصوص بفكرة البحث عن المعنى العميق الخفي، والتعامل مع الجانب الرمزي الذي يحتاج إلى أدوات خاصة.

وترجع كلمة التأويل إلى العهد القديم وقواعد التعامل مع التوراة. وقد رجع علماء التفسير في الإسلام إلى آثار اليهودية والمسيحية. وتراكمت الملاحظات الكثيرة التي يراد بها تأصيل القواعد، ومايزال المجال مفتوحاً لاستنباط قواعد أخرى

لم ينص عليها وإن كانت فعالة من الناحية العملية أيضاً. ومع الزمن تراكم الإحساس بقوة الجانب الخفي، وظل العثور على ما دون السطح قرين التقدير الواجب للنـــص القرآني العظيم. ومايزال التاريخ الحقيقي لنظرية التأويل محتاجاً إلى جهـــود كثيفـــة متوالية، سواء في ذلك تأويل القرآن العظيم وتأويل نصـــوص الحديـــث الشـــريف والنصوص الشرعية والأدبية والثقافية. وبعبارة صريحة إن صورة التأويل الإسلامي والعربي الحديث لم تكد تبلغ ما نشتهي لها. ومن العجيب أن هذا النقـــص لا يكـــاد يروع نفراً كثيراً من الدارسين. وقد لعبت تصوراتنـــا المشـــوهة الغالبـــة لجهـــود المفسرين العظام دوراً في إيهامنا، وبعبارة أخرى تصورنا جهود التأويل في ضـــوء التوزع والتناحر بأكثر جداً مما تصورناها في ضوء التركيب والتعاون.

التاريخ الكامل للتأويل الإسلامي غير مكتوب، فضلاً عـــن تـــأويل الشـــعر والنصوص الثقافية فيما سمي أحياناً باسم الشروح والحواشي والتقارير. نحن بحاجة إلى أن نعرف معرفة أفضل ما حققناه من وجوه التماسك والمحافظة، وأن نتســـاءل أيضاً عما لم نحققه. إن من أوجب الواجبـــات إثارة ظاهرة التفسير، والبحـــث عـــن فهم أعمق لها من الناحية الفلسفية، ونظرية المعرفة والأنطولوجيا.

وتاريخ التأويل الماثل في فروع الثقافة الإسلامية والعربية ضروري للإجابة عن هذا السؤال المشار إليه فضلاً على تصور التراكيب المحتملة للأنظمة الثقافيـــة وما بينها من تداخل وتميـــز. ونتيجة لهذا كله فإن موقفنا محزن حقاً لأننا لا نعمـــل في هذا الحقل عملاً متصلاً، ولا نشعر بفداحة التقصير. وقلّ أن تجد أحداً يشعر بأن خبرتنا بالثقافة الأدبية الغربية نفسها خبرة مشوهة لأننا لا ندرس هذه الثقافـــة مـــن حيث هي تعليقات عملية على نصوص، ولا ندرسها من حيث هي تأويلات.

ومهما يكن فإن التأويل يعتبر في تراثنا منهجاً لغوياً. هذا أحد معانيه علـــى الأقل. وليس من شك في أن تأويل القرآن الكريم تأثر بنمو الدراســـات الفيلولوجيـــة والنحوية فضلاً على أنه ترك فيها أثراً. وقد اتبع اللغويون في بيان الكلمة القرآنيـــة نفس المنهج الذي اتبعوه في مقامات أخرى، أو كان توثيق معنى الكلمة في القـــرآن هو نفسه توثيقها في خارجه. وكان هذا المنهج هو وسيلة مغالبة التجاوز والإفـــراط.

وكان من المفروض إيجاد مصالحة بين هذا المنهج الفيلولوجي من ناحية والنظر العقلي من ناحية ثانية. وسرعان ما تبين أن من الضروري أن يخدم المنهج الفيلولوجي ضوء العقل العام إن صح التعبير. وبعبارة أخرى خضع المنهج الفيلولوجي لاعتبارات البرهنة العامة، والحقائق الضرورية، وتخلى أو تفوق على فكرة المناسبات المحدودة التي تم فيها النزول. وأدرك كل اللغويين أن من حق اللغة أن تساير مطالب العقل المستنير، أو أن ترتفع فوق الزمن. أدرك اللغويون أنه من خلال فحص الكلمات العميق يمكن توضيح الجوانب الإنسانية والأخلاقية والعقلية.

ما من شك في أن المنهج الفيلولوجي تغير مع الأيام، واتضحت فيه الإفادة من الروابط المختلفة التي يمكن أن تكون بين مستويات متعددة للكلمة. وأدت المناقشات المستمرة بين اللغويين من ناحية، والمناقشات بين اللغويين وغيرهم من المثقفين من ناحية ثانية إلى تغذية المنهج الفيلولوجي بحيث يستوعب مبدأ الوجوه المتعددة، ويساعد على جلاء الناحية الروحية العميقة. وبعبارة ثانية وجد اللغويون والنحاة في تفسير القرآن متسعاً لتنمية تصوراتهم أو تعديلها أحياناً حتى يمكن الوفاء بمطلب الخطاب المتغير مع الثقافات والعصور. والمهم أن النحاة واللغويين طوروا مناهج التحليل باستمرار حتى بلغت درجة عالية من الدقة المرهفة. ومايزال من واجبنا كشف المزيد من خصب المنهج اللغوي من خلال تفسير القرآن العملي لا من خلال الأصول النظرية وحدها.

في التراث العربي تطلع واضح إلى أصول الفقه أو التأويل.. وقد بدت الرغبة في تجاوز مجموعة من الملاحظات نحو بناء علم منظم متماسك يصف شروط الفهم في كل حوار وكل نص.. وبعبارة أخرى هناك تطلع إلى دراسة الفهم ذاته يجب ألا ننكرها. وقد نبعت من تفاسير القرآن والفيلولوجيا.

ومن الممكن أن نلاحظ تصورات أخرى لفكرة التأويل في التراث العربي من خلال التشوق إلى تطعيم القياس، والاستقراء، بمبدأ الأريحية أو الذوق. هذه الأريحية التي نرى بعض أصدائها عند ولهلم دلثي الذي احتفل بالبحث عن المبادىء الملائمة للعلوم الإنسانية بمعزل عن قبضة العلم ونزعته الكمية. كان دلثي

طامحاً إلى توثيق المعرفة الشخصية الإنسانية المتميزة من العقل النظري، وخدمة العلوم الطبيعية. وقد خيل إلى دلثي أن السيكولوجيا يمكن أن تخدمه في هذا المجال، وفاته أن علم النفس ليس نظاماً تاريخياً. لكن كرامة دلثي في مضمار التأويل تظل باقية بفضل تنبهه إلى ضرورة منهج ثانٍ لا سلطان للعلم الدقيق عليه. منهج لا يعتمد على فكرة الأسباب بل يعتمد على النفاذ في داخل الروح من خلال التأمل الشخصي المنظم.

وكان لهايدجر فصلٌ جديد في نظامِ التأويل يعتمد على فنومنولوجيا خاصة مشبعة بالفهم الوجودي. تنبه هايدجر، متأثراً بهوسرل، إلى دراسة وجود الإنسان اليومي في العالم. وقد سمى دراسته باسم هرمنيوطيقا الكينونة أو الوجود. والنظام التأويلي عند هيدجر متميز؛ فهو لا يحفل بقواعد شرح النصوص، ولا يحفل بتطور الدراسات الإنسانية، وإنما يحفل بشرح الوجود الإنساني نفسه من ناحية فلسفة الفنومنولوجيا. احتفل هايدجر بتكوين أنطولوجية الفهم من خلال إدراك خاص لفلسفة الظاهرات، وأصبح السؤال عن الفهم جذاباً عميقاً.

وقد تلقف جادمر ما صنعه هايدجر، وأقام حلقة وصل بين نظرية التأويل من ناحية وعلم الجمال وفلسفة الفهم التاريخي من ناحية ثانية. وعنى عناية خاصة بمفهوم الحوار، وطابع التاريخ المفتوح الفعال. وذهب جادمر إلى القول بأن الكينونة التي يمكن فهمها لغة. ولذلك أكد الطابع اللغوي للحقيقة الإنسانية، وأصبحت نظرية التأويل ممتدة الجذور في بحث العلاقة بين اللغة والكينونة؛ والفهم والتاريخ، والوجود والحقيقة. أصبح للتأويل مكان أساسي في الدراسات الفلسفية المعاصرة التي تهتم بنظرية المعرفة، ومساءلة فكرة الوجود.

لكن لنظرية التأويل أبعاداً أخرى، من الواضح مثلاً أن التحليل النفسي نظام للتأويل، وعلى الخصوص ما يتعلق بتأويل الأحلام. الحلم نص، والنص حافل بصور رمزية، والمحلل النفسي يتبع نظاماً من الشرح يظهر المعنى العميق. وهو المشغلة الكبرى للتأويل منذ وجد. هناك نصوص، مثل رموز الحلم، والأساطير، والرموز التي تؤدي دوراً في المجتمع.

وقد ميزت الدراسات النقدية منذ وقت بعيد بين الرموز الوحيدة الدلالة،

أوالكلمات الإشارية والرموز المشتبهة. أما الرموز الوحيدة الدلالة أو رموز المنطق فلا شأن للتأويل بها. التأويل مشغلته النصوص التي تحمل معاني مضاعفة، وقد يكون لها وحدة تتكون من معنى سطحي وآخر عميق. علم التأويل إذن هو علم كشف الدلالة العميقة التي تعيش تحت السطح.

ولكن الثقافة الحديثة من صنع فرويد الذي علمنا طريقة كشف المعنى في الأحلام، وزلات اللسان، وعلمنا من خلال ذلك ألا نثق في المستوى السطحي أو الفهم الواعي، ثم علمنا كيف نحطم أساطيرنا، وأوهامنا ذات الطابع الطفولي. نظام التأويل عند فرويد هو نظام كشف الخداع، والقسوة، والريب، والمناوأة، والمراوغة، وادعاء الشجاعة والمروءة.

ولكن في هذا العصر نظماً أخرى من التأويل تقوم على الحاجة إلى المحبة. محبة الرموز ومعانقتها بدلاً من تدميرها واعتبارها مظاهر كاذبة على غرار ما صنع ماركس ونيتشه وفرويد. كل واحد من هؤلاء عناه أن يزيف الحقائق التي تبدو على السطح. وكل واحد منهم عارض الدين معارضة حادة. وكل واحد عناه أن يقول إن التفكير الحقيقي تدريب مضنٍ على الريب. لقد هاجم الثلاثة ثقة الفرد في اعتقاداته، وبواعثه، وتقواه، ودعوا جميعاً إلى نظام جديد لتفسير المحتوى الظاهر للعوالم التي نعيش فيها. لنقل إنهم دعاة نظام خاص للتأويل.

وهكذا نلاحظ وجود نهجين اثنين متعارضين لتفسير الحياة ورموزها. ولذلك يصعب، فيما يقول ريكور، أن نقيم قوانين عامة متفقاً عليها للتأويل. بعض الباحثين يعاملون النص أو الرمز باعتباره نافذة تطل على حقيقة مقدسة، وبعض الناس يرمون هذه الرموز أو هذه النصوص بالزيف الذي يجب مواجهته وتحطيمه.

لكن بعض الباحثين، وفي مقدمتهم ريكور وفيليب هويلريت، يودون أن يحتفظوا بمركب يحفل بمعقولية السؤال ومحبة الثقة والتذكر. هؤلاء لا يريدون الغرق في مجردات شاكة مريبة، ولذلك يفسرون الأسطورة والرمز بطريقة بناءة ساعية نحو حقيقة يصعب الوصول إليها من خلال الأسلوب الهدام المشار إليه. ومن ثم أصبحت مشكلة التأويل هي مشكلة إزاحة السيطرة والتحكم والتحيز.

إن الاتجاهات التي أشرنا إليها منذ قليل ماتزال حية في حقل الدراسات التأويلية المعاصرة بدرجات متفاوتة. نستطيع أن نجد أصداء لتراث شلاير ماخر الماثل في البحث عن مبادىء لغوية متقنة، وتراث دلثي الماثل في البحث عن منهجية إنسانية. وتستطيع أن تجد أتباع هايدجر الذين يبحثون عن أفق فلسفي لتجلية الفهم. ويمكن أن نستشهد لهذين الموقفين الأساسيين بكتابات إمليو بِتي صاحب نظرية التفسير، وكتابات هانز جورج جادامر عن الحقيقة والمنهج. وبتي يسير في أفق دلثي مستهدفاً البحث عن نظرية عامة حول موضوعية التجربة، ويدافع عن استقلال النص، وموضوعية التاريخ، ومبدأ صواب التفسير. وجادامر يساير هايدجر متجهاً نحو التساؤل نحو ماهية الفهم ذاته، ويدافع باقتناع عن الفعل التاريخي للفهم، وارتباطه المستمر بالحاضر. ومن هنا يكون الكلام عن التفسير الموضوعي للصواب ضرباً من السذاجة. ذلك أن الفهم جزء من التاريخ.

وهناك علماء التأويل اللاهوتي الجديد الذين يقتفون خطى جادامر المتأثرة بهايدجر والتناول الفنومنولوجي. ولكن بتي يهاجم هؤلاء العلماء، ويهاجم جادامر لأنهم أعداء الموضوعية، وكذلك يفعل هيرش. والظاهر أن بتي وهيرش يهاجمان توجه هايدجر في التأويل، وتأثيره في حركة اللاهوت. كلاهما ينادي بضرورة العودة إلى مبدأ الموضوعية، والتخلي عن الموقف الحاضر. فنظرية التأويل في زعمهما يجب أن تهتم بمبادىء التفسير الموضوعي. وجادامر يدافع عن نفسه ذاهباً إلى أنه معني بوجودية التفسير لا منهجيته.

ويقوم الجانب الوجودي في تفكير هايدجر على إنكار مبدأ الموضوعية، لكن بتي يرى هايدجر وجادامر مخرّبين يولعان بالنسبية التي لا ضابط لها. ويجب استنقاذ الموضوعية مما يتهددها. وقد حمى الخلاف بين الفريقين، وتدخّل فيه علماء اللاهوت الجديد الذين يعنيهم توكيد صلة العهد الجديد بإنسان القرن العشرين وتنقيته من كل الشوائب، وإعطاء الجانب المتعلق بالأمثال أهمية إنسانية عامة. ولذلك يخاصم اللاهوتيون الجدد الحرفية الضحلة، ويبذلون جهوداً ثمينة في تفسير الرمز تفسيراً لا يهدمه بل يبني قدرته ومعناه الخفي الجدير بالثقة والتأصيل.

وقد تهيأ من هذا الطريق وعي ذاتي جديد ذو طابع وجودي يدين لهايدجر وكتاب الوجود والزمان على التخصيص.

لاريب كان هايدجر فيلسوفاً متديناً ينفذ التأويل في عقله، ويحركه توجه نحو المستقبل. كذلك نرى ملامح المشاركة بين هايدجر واللاهوت الجديد من وجوه لا وجه واحد. وإلى جانب هذا التوجه المشار إليه هناك نظرة الطرفين إلى اللغة باعتبارها قوة مطاعة ذات فحوى شخصية عالية فضلاً على قوة "الكلمة" في علاقتها بالله، وعلاقتها بالبشر مما يذكرنا بتوكيد هايدجر المستمر فكرة الوجود اللغوي في تجليه للإنسان. الكلمة عند هايدجر وعلماء اللاهوت المسيحيين السائرين في دربه هي تجلي الوجود الذي يمكن أن يتمتع به الإنسان الحديث، ومن ثم كان العهد الجديد تجسيداً لنداء الضمير الذي يصفه هايدجر في الوجود والزمان.

كانت مهمة علماء اللاهوت المسيحي الجديد أكبر من التوثيق الحرفي للنصوص وأكبر من الدفاع عن معلومات قديمة عن الكون. كانت غرساً لما يسمى الإيمان الحر، والالتزام الأصيل، والتفتح على نعمة الله. الكتاب المقدس في نظرهم، يخضع هنا لما يخضع له كل نص من أساليب الفحص الفيلولوجي والتاريخي. وليس للكتاب المقدس، فيما يقولون، مشكلات تأويلية خاصة به، وإنما يتبع فيه من التأويل وشروطه ما يتبع في فحص أي نص آخر قانوني أو تاريخي أو أدبي.

ولكن السؤال الأساسي في اللاهوت المسيحي هو كيف نتأتى لنصوص تاريخية في التراث. ما طبيعة المعرفة التاريخية. وهنا يقال إن كل تفسير للتاريخ يوجهه اهتمام خاص أو فهم تمهيدي أول. وهذا عود إلى سياق هايدجر في الوجود والزمان. يصر هايدجر، وفي أثره علماء اللاهوت، على مشروعية وجهة نظر معينة ينبع منها ويتصل بها كل شيء. ولا يستطيع المؤرخ أن يهرب من فهمه الخاص مهما يكن جهده نحو الموضوعية. والتاريخ لا يكتسب معنى إلا من خلال المؤرخ نفسه، ومشاركته في التاريخ ووقوفه في داخل تياره. وهنا يذكر علماء اللاهوت المسيحي الجديد ما يقوله كولنجود (R. G) عما يمكن تسميته بالذاتية الموضوعية. المعنى في اللاهوت المسيحي ينبع من علاقة المفسر بالمستقبل. ومن

المستحيل التحدث عن معنى موضوعي لا علاقة له بوجهة نظر خاصة . ومادمنا لا نطالب بمعرفة غاية التاريخ وهدفه فسيظل السؤال عن معنى التاريخ - بوجه عام - دون جواب!

وهنا نرى مبدأ عاملاً، فالشيء الذي نلاحظه يتأثر أو يتغير في أعيننا بفعل الملاحظة نفسها. وكذلك المؤرخ جزء من الحقل الذي يتحراه. والمعرفة التاريخية نفسها واقعة؛ فالموضوع والذات لا ينفصل أحدهما عن الآخر. أي أن التاريخ لا يمكن أن يعرف إلا من خلال ذاتية المؤرخ نفسه. ولهذا أهمية خاصة في اللاهوت الجديد لأن المتدين إذ يرتفع فوق التاريخ يعود إليه في سياق مستقبل ومعنى جديد.

الإشكال الأساسي في اللاهوت المسيحي الجديد هو إشكال التأويل لأن الحقيقة في نظر الإنسان الحديث مختلفة عنها إبان نزول الكتاب المقدس. ويجب أن نعيد إلى الكلمة قوتها الأصلية وإن أدى ذلك إلى التخلي عن بعض الدلالات الحرفية. وبعبارة أخرى لا يركز علماء اللاهوت المسيحي الآن على فكرة "الحقيقة" المجردة من الحاضر المعاصر، بل يركزون على اهتمام المفسر بالتاريخ الذي يريد أن يتناوله، واهتمامه بفكرة المستقبل الذي يشكل فهم المعنى.

يركز اللاهوت المسيحي الجديد على الجانب الوجودي من الفهم في تعلقه باللغة من حيث هي واقعة لا مفهوم مجرد. وبعبارة أخرى يعطي للكلمة نفس القيمة أو المعنى الذي نجده عند هايدجر.

التأويل في دوائر اللاهوت المسيحي وثيق الصلة بما نجده في دوائر الأدب. كلاهما لا يعنيه نثر النص لتعويض ما قد ينقصه، بل يعنيه التركيز على الكلمة ذاتها بحيث تكون باب الفهم ووسيطه. اللاهوت المسيحي الجديد مثل فلسفة اللغة الجديدة تركز على الفهم من خلال اللغة وداخلها، فاللغة هنا ليست مجرد أداة. لقد أصبح اللاهوت المسيحي نظرية في اللغة وفاعليتها.

هذه الملاحظات المقتضبة تعني أن التأويل يقوم على إزالة العقبات القائمة في سبيل الفهم، وتوكيد لغوية الحقيقة. فالتاريخ ليس متحفاً للحقائق بل التاريخ حقيقة تتجلى في الكلمات. ولذلك كانت الأسئلة المثارة الآن في اللاهوت وخارج اللاهوت

المسيحي مختلفة. لا يسأل التأويل الآن عن الحقائق الحرفية التي كانت ذات يوم، وكيفية شرحها، وإنما السؤال عن "اللغة" أو المدلول الذي عبر عنه بواسطة الحقيقة أو المثل. السؤال الآن عن المعنى لا الواقعة الخارجية. وكل اللاهوت المسيحي المعاصر الآن مثله مثل الدوائر الأدبية ينكر النزعة التاريخية الضيقة، ويراها تعبيراً عن رأي قاصر في الكلمة يجردها من الحيوية، ويعاملها باعتبارها مجرد تسجيل عاجز عن تفهم حدوثها وأهميتها الذاتية، لقد شغل اللاهوتيون الجدد باللغة عن العالم الخارجي.

وهكذا أصبحت فلسفة اللغة عند هايدجر بوجه خاص في مركز الصدارة من اللاهوت المسيحي الجديد ونظريته في التأويل. وأصبح منظر الحقل كله متشابهاً يتكون من الروابط المتداخلة بين اللغة والفكر والحقيقة. وهكذا لا يمكن النظر في التأويل بمعزل عن نظرية المعرفة والميتافيزيقا وفلسفة اللغة. ولهذا وجب تجاوز القواعد العملية النظامية، وتجاوز الموضوعية الواقعية للحقائق التاريخية. وهنا تصاعدت نبرات الاعتراض من إمليوبتّي وآخرين في ميدان اللاهوت المسيحي نفسه.

لقد أخذ بتّي على جادامر أنه لا يخدم التفكير المنهجي الذي تحتاج إليه الدراسات الإنسانية، وأنه ينكر المكانة الموضوعية للظاهرات التي نؤولها، وأنه يعارض موضوعية التفسير. أنكر بتي تأثير الفنومنولوجيا وأنطولوجية هايدجر، وما صاحب هذا من جهد اللاهوتيين المسيحيين المشغولين بالتقريب بين الكتاب المقدس والإنسان الحديث.

بتي مؤرخ للقانون لا تشغله رغبة جادامر الفلسفية في تأصيل معنى صدق العمل الفني، ولا تشغله رغبة هايدجر في فهم أعمق لطبيعة الوجود أو الكينونة، ولا يعنيه مغزى الكلمة المقدسة الذي يعني بلْتمان.

أراد بتي إلى هدف آخر لا صلة له بلحظة التفهم، والمعنى الوجودي الذي يهمنا في حياتنا ومستقبلنا. بتي لا يمحو – تماماً اللحظة الذاتية، ولا ينكر أهميتها في كل تفسير إنساني. لكنه يؤكد – مع ذلك أن الموضوع يظل متميزاً، وأن مطلب

التفسير "الصحيح" خليق بالعناية. هناك فيما يذهب بتي موضوع يمكن أن يفسر تفسيراً مناسباً أو غير مناسب. ونحن نهتم به لأنه متميز منا نحن الذي نرقبه.

وبعبارة أخرى لا يرتاح بتي إلى اتجاه نظرية التأويل في ألمانيا نحو إضفاء معنى على النص، واعتبار هذا الإضفاء لب كل شيء، والتضحية بالمفهوم المحدود للموضوعية. رجع بتي إلى المبدأ القائل إن التفسير هو إعادة تكوين المعنى الذي قصد إليه المؤلف أو عبر عنه، وأن على المفسر أن يكتسب ذاتية غريبة عليه. هناك إذن وجود موضوعي للنص لا حاجة به - عند بتي - إلى الإضفاء (الوقور) في الفلسفة الألمانية.

من السخف أن نميز بين الموضوعية وذاتية المفسِّر تمييزاً كاملاً. ولكن من السخف أيضاً أن نضفي هذه الذاتية إضفاءً كاملاً على التفسير. لابد أن نؤكد استقلال النص عنا ما أمكن ذلك، وأن نؤكد في الوقت نفسه حاجته إلينا أو إلى افتراضاتنا وتجاربنا. لكنْ إلى أي مدى يحتاج النص إلينا؟ هذا سؤال أرّق بتي كما أرق غيره من فلاسفة التأويل. من الممكن أن نوافق بتي على ضرورة الارتياب إلى حد ما في استخدام بعض آرائنا السابقة، وتذكر ما يقوله النص لنا، وكان جديداً علينا، ولكن هذا كله ربما لا يؤدي بطريقة واضحة إلى "النقاء التأويلي" الذي يطمح إليه. والمسألة باختصار هي أن بتي ينكر الفلسفة الوجودية وذاتيتها التي يعتز بها كثيرون في حديث التأويل.

ومهما يكن فقد عَجِب بتي من تجاهل جادامر معيارية التفسير أو معيارية التمييز بين الخطأ والصواب. لنقل إنه عَجِبَ من مبدأ تاريخية الفهم الذي نادى به جادامر. فالمؤرخ لا يعنيه، خلافاً لجادامر، علاقته بالحاضر، وإنما يعنيه أن يغوص في النص الذي يدرسه. أما رجل القانون فيهمه ذلك الحاضر وتطبيق النص عليه. وهذان إذن منهجان متميزان. ولذلك كانت دعوى جادامر أن كل تفسير قوامه ملاءمة النص للحاضر أوسع مما ينبغي في نظر بعض الدارسين.

وكان من المنتظر ألا يوافق جادامر على هذا الاتهام، وأن يلاحظ أن بتي معنيٌّ بأمور المنهج على حين عنى هو بأمر ما يوجد فعلاًحين نقوم بالفهم والتفسير.

وكل زعم بأنه متحيز لما هو ذاتي صرف يخلو من الوجاهة، فالعنصر الذاتي رديف العنصر الوجودي ما في ذلك شك.

وإذا نحن تأملنا مع بالمر في هذين الموقفين تأملاً منصفاً وجدناهما يحققان أغراضاً مختلفة، ويقومان على افتراضات فلسفية مختلفة كذلك. ولا جدل في أن التمييز بين الملائم وغير الملائم مطلوب، وأن سؤال هايدجر ثم جادامر عن الطابع الأنطولوجي للفهم مطلوب كذلك. إن تساؤلات هذين الفيلسوفين عن مدخل الماضي المتوارث في تكوين الفهم لا يمكن الغض من شأنها. موقف بتي ذو منزع واقعي، وموقف هايدجر وجادامر ذو منزع فنومنولوجي.

ويتصل بسؤال بتي عن الخطأ والصواب سؤال هيرش، أو مناقضته لتراث التفسير الأدبي المعمول به منذ وقت طويل في هذا القرن. ومجمل دعوى هيرش أن المقصد مقولة مهمة يقوم عليها التفسير. وهذا يعني أن المقصد يمكن أن يتحدد، وأن يثبت، وأن يستقيم فلا يتغير. هذا النحو من الموضوعية يتردد بين وقت وآخر، وقد ذكرنا هيرش بما قاله دلثي.

والمقصد في عبارة هيرش هو صريح المعنى اللفظي الذي يفضي إليه التحليل الفيلولوجي للعمل وللآثار الأخرى التي تتصل به. ويحتج هيرش لدعواه بضرورة التمييز بين الدلالة اللغوية والمغزى أو الأهمية التي احتفى بها جادامر وبلتمان واللاهوتيون الجدد. ولاشك في أن دعوى هيرش هي نفسها أيضاً دعوى إمليوبتّي. كلا الباحثين يعنيه أمر الفيلولوجيا ذات الأهداف الموضوعية.

يتساءل هيرش عما تساءل عنه التراث العربي القديم في شروح الشعر. كانت شروح الشعر عندنا تحفل في المقام الأول بهذا التأمل الفيلولوجي والدفاع عنه ضد الخطأ والتحريف. هيرش يرى ما تراه البلاغة العربية وشروح الشعر العربي: المعنى صنعة لغة والمعنى محدد ثابت أصلي يولد من خلال اللغة نفسها، ولا فرق بين مقصد المؤلف وهذا المعنى. هذا النحو من التأمل يبدو فيه التأثر بأرسطو وقانون الهوية.

وقد يبدو التقارب بين هيرش ومنهج التأويل العربي لافتاً للنظر، فكلاهما

يبحث عن مبدأ معياري ثابت، وكلاهما يرى الكلمة ثابتة محددة لا تتغير من مكان إلى مكان، ولا يصعب إعادة التعبير عن فحواها.

إن هم هيرش هو منهج الصواب الذي نحاه جانباً هايدجر. إن هايدجر وجادامر يريان العناية بالصواب والخطأ مشغلة دُنيا بالقياس إلى مغزى النص بالقياس إلينا في حاضرنا. وهكذا نرى الفرق واضحاً بين اتجاهين: يصر هيرش على أن الاحتفاء بالمغزى من شأن النقد الأدبي لا شأن التأويل الفيلولوجي الدقيق. هذا التأويل القديم المتواضع الثبت الذي يتميز من صنعة النقد هو الأولى بالرعاية والإحياء.

وقد تحتاج الفيلولوجيا إلى أدوات مساعدة من مثل التحليل المنطقي، وشؤون السيرة، وحساب التفاضل والاحتمال. ولكن يظل السؤال عن المعنى اللفظي واحداً مهما تختلف النصوص في أنواعها. ولا فرق عند هيرش من هذه الناحية بين تأويل نص قانوني، ونص ديني، وثالث أدبي.

وخلاصة هذا أن هيرش يرفض باسم الفيلولوجيا الذاتية، كما فعل شلاير ماخر ودلثي، ولا يحفل بالصلة بين الفهم والحاضر، وإنما يحفل بالفصل بين المعاني الممكنة المتضاربة، وإيثار معنى دون غيره.

مشكلة التأويل عند هيرش ليست ترجمة النص القديم إلى لغة عصرية أو عبور المسافة بينهما. المشكلة في كلمة واحدة هي تقرير المعنى "التاريخي" المقصود. هذا المعنى المستقل بنفسه المتحدد الذي لا يتحرك. وقد يحمل هذا التأمل نبرة الفلسفة الواقعية أو نبرة هوسرل في كتاباته المبكرة، وهو على كل حال يعارض بإلحاح نبرة الفنومنولوجيا عند هايدجر وجادامر.

ومن الواضح أن هناك جدلاً عميقاً حول هيرش، وتجاهل حركة الكلمة المستمرة.. والانفصال المزعوم الذي أقيم بين جانبي المغزى والمعنى فضلاً على الجدل الذي نشب طويلاً حول فكرة المقصد نفسها. لقد اتهم هيرش بتبسيط المشكلة تبسيطاً مسرفاً. فكل المعايير التي نصطنعها تنسجها يد الحاضر.

وهكذا يستمر النزاع حول اتجاهين، وتستمر الفنومنولوجيا في اتهام الموضوعية ومعايير الصلاحية مؤثرة فكرة الواقعة الزمنية. لقد أعطى لفكرة الفصل بين التأويلات قوة اتهام المغزى أو الوجود الإنساني الحق، وشُرّع للغيبوبة الفاجعة عن التجربة المعيشة التي احتفلت بها الفنومنولوجيا. هذه التجربة المتفتحة على حقول كثيرة فلا تقبل الاختصار المذهبي الضيق. بل تفيد فائدة كبيرة من نظرية المعرفة وفنومنولوجيا الإدراك الحسي، والأنطولوجيا ونظرية التعلم وفلسفة الرموز والتحليل المنطقي وما إليها.

إن هدف نظرية التأويل لا يستقيم دون النظر في فنومنولوجيا الفهم وما بين هذين الجانبين من تفاعل وفائدة متبادلة.

إن الاهتمام الحديث والمعاصر بمسألة التأويل يتمثل في كل مكان تقريباً: في علوم اللسان، وفلسفة اللغة، والتحليل المنطقي، ونظرية الترجمة، ونظرية الإعلام، ونظرية القول الشفهي، والنقد الأدبي والاتجاهات الفنومنولوجية الفرنسية، وأعمال رومان إنجاردن، والنقد الجديد المتجه إلى السياق، ونقد الأسطورة فضلاً على فنومنولوجيا اللغة المتمثلة في مظاهر كثيرة مثل أعمال مرلوبونتي وهوسرل.

وهناك مجالات ثانية لا تهتم في المقام الأول باللغة مثل فلسفة العقل والنقاش الدائر حول نظرية المعرفة في هذا القرن وأعمال كاسيرر في فلسفة الأشكال الرمزية. ثم لدينا أشكال متنوعة من الفنومنولوجيا، في موضوع الإدراك الحسي، والتفهم الموسيقي، وعلم الجمال، تهتم بجذور الفهم الزمانية والوجودية.

ولا يغيب عن الذهن فلسفة التفسير القانوني، والتاريخي، واللاهوتي، وحركة اللاهوت الجديد، والأسئلة المثارة حول الجدة والقدرة على الخلق، وما يقع في خارج أفق المفسر. كذلك علم المناهج في فلسفة العلوم، وتجارب الملاحظة المشتركة في علم الاجتماع وسيكولوجية التعلم والخيال. ويمكن أن نسمي مجالات أخرى كثيرة.

كل هذه الإشارات تعني أن علوم التأويل هي تقاطع طرق متفاعلة ذات مغزى يمكن أن يفيد في توضيح مجالات كثيرة بطريقة أكثر شمولاً.

وخلاصة هذا كله أن مشكلة التأويل واسعة مركبة، وأنها تحتاج إلى دراسات نظرية وعملية متتابعة. والقارىء العربي محتاج إلى أن ينظر في أعمال دأب على الإغضاء عنها، وغايتنا هي أن ننمي تفهمنا المعاصر للتأويل؛ فقد أهملنا أيضاً منطق الترجيح الفيلولوجي الواسع العميق في تراثنا، واعتبرنا أن شؤون التفسير القرآني في القديم والحديث تعني قلة قليلة، وهكذا دأبنا على الفصل بين الإسلامي واللغوي والأدبي. أما مدى تمثلنا لثورة الفنومنولوجيا في نظرية الفهم وفهم النصوص فأنت أدرى به. ومايزال هايدجر يتعثر في كتاباتنا وترجماتنا العربية. أضف إلى ذلك المخاطر المرتكبة بوجه عام في تأويل الأحداث والحياة الثقافية المعاصرة في عالمنا العربي، وحاجتنا إلى بناء نظري ضخم يعاد فيه التأمل وقتاً بعد آخر.

# الفصل الثاني

# اللغوي والنفسي وروح العصر

أسهم شلاير ماخر المتوفي سنة ١٨٣٤ في نمو النظرية التأويلية، وأفاد من الجهود الفيلولوجية في عصره. هذه الجهود في أكثر مظاهرها ذات أهمية باقية. ولنذكر شيئاً من نفثات معاصره فردريك أست (١٧٧٨ – ١٨٤١). لقد تصور هذا الفيلولوجي المثير التأويل مرتبطاً بما يسميه روح العصر. ذلك الاصطلاح الفياض الذي يجعل فقه اللغة دراسة مختلفة عما وقر في أذهان كثيرين. نادى أست بضرورة الاهتمام بطابع العصور القديمة الذي يتجلى بصورة خاصة في التراث الأدبي. وكلمة روح العصر الحساسة ترتبط بالتفرقة بين الشكل الباطني والشكل اللغوي الخارجي.

والمقصود بالشكل الباطني وحدة الوجود وانسجام أجزائه، وعلى هذا فالفيلولوجيا ليست مادة تتعلق بدراسة المخطوطات المتربة أو تتعلق بالدراسات الجافة المتحذلقة التي تسمى النحو. فقه اللغة ذو ملامح روحية أجل من الملاحظات التي ترتبط بالنواحي العملية الملموسة. هدف اللغة أكبر من هذا كله لأنه يرمي من وراء هذه النواحي إلى المحتوى الباطني الموحد أو الروح العالية التي ينبع منها العمل.

ومن الواضح أن أست أفاد من أعمال هردر الثرية. الهرمنيوطيا الألمانية تسعى إلى أمر كشف المستور. هذا الكشف يظل هدف المتحدثين في التأويل. وله – فيما تعرف – أصداء واضحة في التراث العربي القديم.

المهم أن أبحاث التأويل الألمانية فيما يقول بالمر شديدة الولع بتحول فقه اللغة تحولاً جذرياً بحيث تجاوز الملاحظات الوصفية الباردة إلى أسئلة باطنية. فرقت نظرية التأويل في ألمانيا، منذ القرن الثامن عشر، بين الدراسات الصماء

لفقه اللغة والدراسات التي تتطلع إلى كشف عمق باطني. واستهدفت إعطاء صورة ثانية للتراث الإغريقي والتراث الروماني من خلال الاهتمام اللغوي بالقيم الروحية، والأغراض الخلقية والتهذيبية. وكان هذا الاتجاه هو الولاء الحقيقي للتراث كله. العصور القديمة لا تفهم إلا في ضوء تربية الإحساس بالحياة بوجه عام. ومن هنا يكون تناول الآثار الأدبية والعلمية.

لكن الناحية الروحية لا يمكن التقاطها دون نظر ثاقب في الكلمات. فالكلمات هي الوسائط الأساسية لنقلها. هذا الأفق يجعل التراث الألماني في التأويل ذا لون خاص. إننا ندرس الكتابات، ونحتاج في الدراسة إلى اللغة، ونحتاج إلى افتراض بعض المبادىء الأساسية التأويلية التي تتعلق بالمعنى الروحي للنص. نحن نستطيع أن نفهم الكتابات القديمة المنقولة إلينا من خلال المشاركة الروحية. أصر "أست" على البحث عن مبدأ أساسي تكويني يقرب إلينا وجهات نظر غريبة مجهولة. فقه اللغة والنحو، بعبارة مختصرة، قشور ولباب.

في القرن الثامن عشر بدأ اتجاه نظرية التأويل الألمانية إلى معنى اللغة التي هي نبع النمو والتحول. ومجلى هذا كله هو المجموع الذي يتمثل في جانب فردي. والجانب الفردي يفهم بالرجوع إلى المجموع. وكأن المجموع أو الروح هو الانسجام الباطني للعمل. الكتابات القديمة يجب أن تفهم من حيث تؤلف وحدة مترابطة. وأي عمل فني يحتاج فهمه إلى علاقات أعلى منه. العمل الفردي له خصوصيته، وله انتماؤه إلى مجموع أكبر منه.

عمل التأويل، إذن، هو توضيح نمو اللغة الداخلية، والعلاقات المتبادلة بين أجزائها من جهة، وصلتها بروح العصر الكبرى من ناحية ثانية.

كان التأويل، في القرن الثامن عشر، عملاً يتركب من مستويات متعددة. المستوى التاريخي المتمثل في محتوى العمل من حيث هو فن أو علم، أو شيء أعم منهما، وهناك المستوى النحوي واللغوي. والمستوى الثالث أو الروحي هو فكرة المؤلف الكلية، وفكرة العصر الكلية كذلك. وهذا ما عنى "أست" ولفت إليه نظر شلاير ماخر. عند شلاير ماخر نجد الولع بالربط بين الجزء والمجموع وفلسفة

العبقرية الفردية. وكلمة الروح عند أست، كما أشرنا، هي روح الفرد الموصولة بروح العصر.

المهم أن هذا الاتجاه الباطني جعل النحو وفقه اللغة أكبر من التحليل المألوف، وأقرب إلى الإبداع أو التشكيل الحي. كذلك توثقت العلاقة بين التأويل والقيم المعنوية من مثل حب الوطن، والشجاعة، والفضيلة، ونبرة البطولة.

التأويل، إذن، يتجاوز مادة العمل وصورته إلى جانب الروح، وروح العمل تكشف صورة العصر العامة، وتكشف عبقرية الفرد. وكأن التأويل يسير في ركب البطولة في مظاهرها المختلفة. التأويل يكشف خلاصة صافية لثقافة العصر وحوارها مع عبقرية المؤلف. كلا الجانبين يلقي الضوء على الجانب الثاني.

ميزت نظرية التأويل بين مستويات الفهم، كما ميزت بين مستويات الشرح اللغوي؛ فالشرح اللغوي يتعلق بالبحث في مستويات ثلاثة: مستوى الكلمات، ومستوى المعنى، ثم مستوى الروح. ومستوى الكلمات والمعنى واسع يشمل سياق العمل اللغوي، والسياق التاريخي للغة في تحولاتها، وخصائصها. كذلك يشمل مستوى الروح ارتياد عبقرية العصر، وعبقرية المؤلف. وهنا يدور الاهتمام حول اتجاه المعنى العام، فعبارة عند أرسطو تعني شيئاً مختلفاً عن نظيرتها عند أفلاطون. وقد تعني فقرات متشابهة في عمل واحد أشياء مختلفة بحسب موضعها وعلاقتها المتميزة بالمجموع. وهذه تميزات وتداخلات جذابة ومفيدة. لقد ساد الشعور بأن معنى نص واحد يتجاوز حدوده الضيقة إلى العلم بالتاريخ الأدبي، والجنس الأدبي، والشكل الخاص للعمل، وحياة المؤلف، وأعماله الأخرى الكثيرة أو القليلة.

لكن أهم شيء في نظرية التأويل الألمانية في القرن الثامن عشر إلى جانب هذه اللفتات السابقة التماس الفكرة الموجهة أو صورة العصر في كتابات ذوي الشأن من المؤلفين والفلاسفة. العمل الأدبي أو الفلسفي، إذن، له معنى ظاهر ومعنى ثان باطن واسع يومىء إلى ما يهم العصر في مجمله، ويكيفه. إن كتاب الأيام، طبقاً لهذه الخاطرة، ليس مجرد تصوير لحياة فرد، إنه إسهام في تصور جديد للعصر وجلالة المعرفة، وممارسة التجربة اليقظة التي تتجاوز ظروفاً معينة. كتاب الأيام توجيه للعصر.

إن مرآة الحياة في الفلسفة الألمانية التأويلية ليست انعكاساً. إنها صقل وتعرف وكشف. المرآة ذات مظاهر متنوعة، ولكننا نجد من خلال التعدد وحدة التشكل. عظماء المؤلفين والفنانين أقدر على تكوين ذلك التركيب المتكامل المنسجم للفكرة الشاملة الموجهة.

ومن الواضح أن توكيد روح العصر أحد أوجه الفكر الألماني الرومانتيكي المهمة. ولا غرابة أن نجد أصداءها عند علماء التأويل. وجدير بالملاحظة أن المهاد الأصلي أو التصالح المنسجم لصورة الحياة يقود إلى مجاوزة الجانب الزمني المحدود، أي أن الحقائق الزمنية تذوب في شيء آخر هو ذلك الروح. والحقيقة أن نظرية التأويل لا تخلو من طابع رومانتيكي أكثر ميلاً إلى فكرة المثال التي تتجسد في مسميات متقاربة من قبيل عبقرية المؤلف، وعبقرية العصر. وهما يأتلفان معاً ليكونا روحاً واحدة لها تجليات مختلفة.

وربما يكون هناك بعض التحول في الفكر التأويلي الألماني بخاصة حين نقارن بين هايدجر والميول الواضحة المشار إليها في القرن الثامن عشر والتاسع عشر. استبدل هايدجر بالافتراضات ذات النزعة المثالية ما يسميه الطابع التاريخي للحقيقة الإنسانية. لكن فكر عصر التنوير وافتراضاته العقلية وفكر الرومانتيكيين يجعل مادة التاريخ مادة أولية نصنع منها حقيقة أو روحاً فوق الزمان.

لكن كتابات الباحثين، في نظرية التأويل أعلنت، بوجه ما، عن الاتجاه القادم لمفكري القرن العشرين، أعني الاتجاه إلى ربط الفهم بالعملية الخلاقة. وهذا ما يتضح في أعمال شليجل وشلاير ماخر ثم دلثي وسمل. وهنا ارتبط شرح النصوص بهذه العملية في مجموعها. وهكذا مُهد السبيل بطريقة مدهشة لتجاوز النظريات اللغوية والتأويلية القديمة. أصبح الفهم الآن غير ما كان في عصور قديمة. ارتبط الفهم بنظرية الخلق. ومن قبل هؤلاء لم يخطر هذا بذهن أحد. ويذهب بعض الباحثين إلى أن "أست" ابن القرن الثامن عشر والتاسع عشر له فضل في هذا النمو الجاد الذي أصاب نظرية التأويل. لقد حدث ما يشبه التقارب الواضح بين فكرة الخلق وفكرة التفسير. وحينما تطورت الدراسات التأويلية في إطار الفنومنولوجيا

أفادت إفادة كبيرة من هذا التقارب. وهنا نرى كيف يكون لنظريتنا في المعرفة والوجود الحي للعمل أثر في تشكيل نظرية التأويل.

تنوعت جهود الباحثين في التأويل، في هذه الحقبة، فوجدنا العناية بتكوين علم أو قواعد للتعرف على معنى العلامات. هذه القواعد تتغير بتغير الموضوع الذي نعالجه. ومن ثم كان للنص الشعري والنص التاريخي والنص القانوني قواعد خاصة به. لكن القواعد لا تفرض فرضاً، وإنما تستنبط من خلال الممارسة، لذلك كان التأويل نشاطاً عملياً في المحل الأول. ومن خلال الممارسة تتضح بعض القواعد.

كذلك وجدنا التأويل لا يقع في قبضة التطرف السيكولوجي رغم عنايته بالمؤلف، والنفاذ في أفكاره. العمل التأويلي أكبر من خدمة طرف واحد، فهو بحث عن تواصل أوسع، ولا يمنع هذا التواصل من التدقيق فيما عسى أن يفكر فيه المؤلف. ومن أجل التواصل نحتاج إلى التوافق النفسي بين المؤول والموضوع. وربما يصل التوافق إلى حد تقمص أفكار المؤلفين والتكيف معها ولو كانت غريبة. هذا التكيف هو المعنى أو الجانب المهم من الحوار الضروري. والحوار يحتاج إلى ما يسميه بعض الباحثين باسم الخضوع أو الانحناء.

إننا نفهم أولاً من أجل أنفسنا، ولكننا نشرح من أجل الصلة مع الآخرين. الشرح إذن يفترض وجود المخاطبين الذين نتجه إليهم. والشرح من أجل المبتدىء المتحمس يختلف عن الشرح من أجل قارىء غير متحيز، ثم يختلف عما يصنع من أجل باحث متعمق قوي التمييز يهتم بالظلال الصغرى والمفارقة الدقيقة.

من أجل هذا الحوار نهتم بالجوانب الفيلولوجية والتاريخية ونوجهها، ونستخدمها، ونكبح جماحها واستعدادها للتسلط. وهنا نصل إلى مشارف المستوى الفلسفي من التأويل. المستوى الفلسفي هو طموح شلاير ماخر وغيره نحو نظرية عامة تنطبق على كل شيء، سواء أكان وثيقة قانونية، أو كتاباً مقدساً أو عملاً أدبياً. من المؤكد أن هناك فروقاً قائمة بين أنواع النصوص، وأن كل نوع يحتاج إلى أدوات نظرية تلائم مشكلاته الخاصة. ولكن شلاير ماخر متأكد من أن وراء الاختلافات المعترف بها وحدة أساسية. فالنصوص مصنوعة من كلمات ونحو. وهذا يغري بالبحث عن نظرية عامة يمكن أن تخدم كل الفروع.

هذه النظرية يمكن أن نوليها العناية. لاحظ شلاير ماخر وجـــود نظريـــات فيلولوجية وأخرى لاهوتية وأخرى قانونية. وإن كنا لا نجد دائماً في كل قسم قـــدراً أساسياً من التماسك. كثير من الباحثين يكتفون بطائفة من الملاحظات عن الشعر أو التاريخ أو النصوص الدينية. ومن المظنون أن نبحث عن الحكمـــة الجامعـــة لهـــذه الملاحظات التي تراكمت مع طول معاشرتنا للنصوص القديمة. أما شـــلاير مـــاخر فيطمع في تصور عام شامل يتفرع بعد ذلك. على هذا النحو يرى شلاير مـــاخر أن الحاجة ماسة إلى فحص فكرة الفهم ذاتها. الفهم الذي هو ممارسة الحياة والشـــعور والحدس.

وفي هذا السبيل يناقش شلاير ماخر بعض الافتراضات الســـابقة الخاصـــة بالميتافيزيقا والمثل الأخلاقية في مجال الدين. رفض شلاير ماخر فكرة الالتزام بمبدأ مثالي وجنح إلى تفضيل الاعتبارات المحسوسة الفعالة في عملية الحوار أو الفهم. لا يريد شلاير ماخر أن يعطي الأولوية للاتجاهات الميتافيزيقية طمعـــاً فـــي فحـــص الموقف المحسوس الحقيقي. وفي ثنايا هذه الملاحظات يقول إن تأويل الكتاب المقدس جزء من نظرية التأويل العامة لا أكثر.

وهنا يتبدى لنا أن نظرية التأويل نظرية في تنظيم تجارب الحياة. وفي هـــذا الإطار لا يكتفي شلاير ماخر بفن شرح النصوص الذي يتجه إليه الذهن غالبـــاً إذا أطلقت عبارة التأويل.. شلاير ماخر له ملاحظات عن هذا الفن، فكثيراً ما اســـتحال إلى بلاغة تهتم بكيفية صناعة الحديث. وهذا فن يتميز من فهم الحديث. البلاغة تهتم بالمشكلات العملية التي تواجه أنواع النصوص أما التأويل فموضوعه فهم ما يقال.

الفهم علاقة حوار، وفي كل حوار متكلم يؤلف جملة أو جمـــلاً. والســـامع يستقبل مجموعة من كلمات، وبفضل عملية غامضة يستطيع أن يفهمها. هنا يكـــون المجال الحقيقي لبحث التأويل أو بحث الاستماع إلى الآخر بمعـــزل عـــن ســـطوة التوصيات البلاغية. والاستماع هو إعادة تكوين العمليات الذهنية للمؤلف. بمعنى أن المؤول ينطلق من العبارة عائداً إلى الحياة الذهنية. ينفذ المؤول إلـــى العبـــارة فـــي لحظتين تتفاعـــلان معاً. لحظة لغوية وأخرى سيكولوجية بالمعنى الواسع الذي يشمل

كل شيء في حياة المؤلف النفسية. إننا نسعى دائماً إلى تكوين وحدة مصنوعة من أجزاء. فالجملة على سبيل المثال وحدة، ولكنها تفهم بالقياس إلى مجموع العبارات. والكلمة، إن كانت وحدة، تفهم في ظل مجموع الجملة. وكذلك الفكرة تستمد وجودها من سياق أو أفق، ولكن الأفق يعتمد أيضاً على الفكرة الجزئية. وهكذا نجد التفاعل الحواري ماثلاً دائماً، وبعبارة أخرى يقال إن الفهم عمل دائري.

قد يظن أن في هذا تناقضاً، فقد قلنا إن المجموع يفهم أولاً من أجل الوصول إلى فهم الأجزاء، ثم قلنا إن المجموع لا يمكن أن يتميز تميزاً تاماً من الأجزاء، والحقيقة أن المنطق لا يستطيع أن يشرح تماماً عملية الفهم، وأن هناك قفزاً ضرورياً بحيث يفهم المجموع والأجزاء معاً. لذلك يرى شلاير ماخر أن الفهم عمل يقوم على المقارنة والحدس معاً. الفهم تفاعل مشترك بين السامع والمتكلم، ومن العبث أن تتكلم عن الحب مع من لم يعرف الحب، واختلاف درجة المعرفة بين المتكلم والسامع مجال ثغرات كثيرة في موضوع التواصل، لذلك كان إلحاح شلاير ماخر على العلم بالموضوع الذي يناقش، وكان إلحاحه على التقاط الاتجاه العام الذي يساعدنا على الخوض في القضايا الجزئية. وهذا ما يقوم فيه الحدس بدور كبير، فقد تضيء جملة واحدة كل ما بدا من قبل مشتتاً غير ملتحم لأنها تومىء إلى المجموع كله. إن التأويل، بعبارة أخرى، عمل معقد تتدخل فيه اللغة، وتتدخل فيه العلاقة بين المتكلم والسامع، ويتدخل فيه موضوع الحديث. وفي ثنايا هذه الجوانب السابقة تلعب المعرفة السابقة دوراً أساسياً.

التأويل، فيما يقول شلاير ماخر، عمل يتأثر بموقفنا من علاقة اللغة بالفكر، فإذا ميزنا بينهما تمييزاً واضحاً لجأنا إلى ما نسميه التأويل اللغوي والتأويل السيكولوجي. والتأويل اللغوي يبدو، في ظاهره، عملاً لا يلقي بالاً لفكرة المتكلم والسامع وموضوع الحديث. يبدو معتمداً على ملاحظات موضوعية عامة. فإذا عنينا بعلاقة المتكلم بالمخاطب وعلاقة الكلام بالمتكلم فقد اتجهنا نحو ما نسميه بالتفسير السيكولوجي. وكل قول، فيما يلاحظ شلاير ماخر، له علاقة مزدوجة بمجموع اللغة من ناحية وعقل المتكلم من ناحية ثانية. وفي كل تفهم لحظتان اثنتان: فالفهم شيء يشتق من اللغة، ويشتق من الإيماء إلى عقل المتكلم معاً.

يولي شلاير ماخر التفرقة بين هذين التأويلين عناية كبرى. ففـــي التــأويل اللغوي نتطلع إلى معاني الكلمات المستعملة وتراكيبها ونستعين في ذلك - بداهة بما حققه الباحثون في هذا السبيل. وفي المنحى السيكولوجي نقصد إلى فردية المؤلف أو عبقريته. هذه الكلمة الأثيرة في كتابات شـــلاير ماخر. المؤول قد يوافـــق بســـهولة على بعض ما قال العلماء في الكلمات والتراكيب، ولكن المؤول يحتاج إلـــى جهـد نفسي أكبر إذا التمس ما نسميه عبقرية المؤلف. لكن شلاير ماخر مع تفرقتـــه بيـــن جانبي التأويل يؤكد الحاجة إليهما معاً، يؤكد كثيراً أنهما يتفاعلان تفاعلات تحتـــاج إلى ملاحظة. لا يمكـــن الاقـــتراب مـــن الكلمـــات دون بعـــض الافتراضـــات السيكولوجية، ولا يمكن الاقتراب من هذه الافتراضات بمعزل عن ملاحظات لغوية. والحوار هو الوصف الحقيقي للفهم عند شلاير ماخر. حوار اللغوي والنفسي. الحوار أساسي في كتابات شلاير ماخر ويجب أن نتتبع بعض مظاهره.

لنأخذ جانب الاقتراب من اللغة. هنا نلاحظ أن طرق الاســـتعمال الفرديـــة تحول اللغة بعض التحويل. المؤلف يجد نفسه مضطراً إلى مجادلة هذه الطرق التي اكتسبت صفة العموم لأنه يريد أن يفرض فرديته عليها. والمفسر يفهم هذه الفرديـــة مقارنة بالأساليب اللغوية العامة حيناً، وبواسطة الحدس المباشر القوي حيناً. هنـــاك إذن جدل مع اللغة يجب التنبه إليه. وهناك جدل ثان أشرنا إليه منذ قليل هـــو جـــدل العلاقة بين الجزء والمجموع أو الخاص والعام. تجادل الكلمات بعضها بعضاً فـــي داخل العمل، وتجادل الكلمات في أعمال أخرى أيضاً. ويجـــادل الفرديـــةَ الخاصـــة الطابع العام للكلمات بمثل ما يجادل فرديات أخرى كثيرة وصولاً إلى ما نسميه روح العصر. وكأن قمة العلم بالكلمات هي هذه الروح الغامضة. إننا نفهم كل شيء فـــي الكلمات وفردية المؤلف وعمله في سياق أوسع، إن مبدأ التفاعل والإضاءة المتبادلة لا ينفصل إذن في رأي شلاير ماخر عما يسميه روح العصر.

لا شيء يستقل بنفسه، الكلمة لا تستقل عن الكلمات، والعمل لا يستقل تماماً عن كاتبه، ولا يستقل عن سائر الأعمال، وحياة الكاتب من خلال عملـــه لا تتضـــح بمعزل عن حوار أوسع كما قلنا.

لكن شلاير ماخر يجب أن يُستوقف قليلاً. هل يعني الرجوع إلى عقل الكاتب العناية بتلمس البواعث والأسباب. أم نعني تفسير الفكر من خلال اللغة لا أكثر؟ لقد أصبح تلمس فكرة الأسباب أمراً مهجوراً. وإذا كان شلاير ماخر يعول على الحدس فمعنى ذلك أن يهتم – في الحقيقة – بأمر اللغة اهتماماً كبيراً. والاهتمام بأمر اللغة عند شلاير ماخر – يحتاج إلى هذا الحدس. بالحدس ندرك بعض آفاق الكلمات، وبعض آفاق المؤلفين – والحدس يعتمد على التعاطف ويبرز نوعاً من القفز من الخاص إلى العام. قد يقال إن الهدف النهائي من التأويل ليس هو فهم المؤلف من وجهة نظر سيكولوجية. إنما نسعى إلى أتم صورة ممكنة لما يعنيه النص ذاته. لكننا قد نعبر عن النص بلهجة أقرب إلى فردية المؤلف.

ربما حار شلاير ماخر قليلاً في أمر العلاقة بين الحدس واللغة وأمر العلاقة بين اللغة والمؤلف. طوراً يهتم بالمؤلف باعتباره روحاً عظيمة، وطوراً يهتم بالكلمات ويؤكد أن مدخل التفسير الحقيقي هو المدخل إلى الكلمة. فالكلمة هي بؤرة العمل وهي صاحبة التوجيه. ومن ثم كانت عناية شلاير ماخر الشديدة بفكرة الأسلوب. ومهما تكن موهبة الفرد وحدسه فلا قيمة له بمعزل عن كشف أهمية بعض الكلمات ونوع من العناية اللغوية بفكرة الحدود والمعالم. قال شلاير ماخر إن فهم الأسلوب هو الهدف الكامل لفن التأويل. لكن الأسلوب عنده ليس زينة بلاغية. إنه "روح". الحدس لا غنى له عن ملاحظات متماسكة منظمة موحدة عن سلوك الكلمات. وتكاد تكون مبادىء الفهم، في بعض مراحل شلاير ماخر الذهنية، معادلة لمبادىء الكلمات. وسوف يظل استخراج معنى الكلمات محتاجاً إلى نوع من الحدس الذي يحتاج إلى معالم.

الأسلوب عند شلاير ماخر، بعبارة أخرى، شيء شخصي خلاق. الأسلوب هو نفسه الفهم الكلي، وهو نفسه التكوين الخيالي لما نسميه ذات المتكلم أو الكاتب. وهذا ما يحوجنا إلى أبعد من حدود فقه اللغة بحثاً عن الخلق. الخلق، والأسلوب، والفهم، والتأويل عند شلاير ماخر كلمات ينوب بعضها عن بعض، كلمات يرجع في تبينها طوراً إلى اللغة، وطوراً إلى علم أسع من اللغة. ومن ثم كان التأويل من

الناحية العامة قسمين كبيرين يحتاجان إلى التداخل المثمر، لكن شلاير ماخر يميل في كتاباته المتقدمة ميلاً ظاهراً إلى جانب الكلمات تلمساً لموضوعية اللغة وتلمساً لإطار أوسع لهذه الموضوعية هو إطار الحوار. لقد دأب على أن يؤكد أن تفهم المتكلم يتم من خلال الكلمات، وأن الكلمات فاتحة الأبواب، وأن كل الافتراضات الذاتية ينبغي أن تدعم بالكلمات. لكن الكلام عن الكلمات ينزلق - دون أن نشعر أحياناً إلى الكلام عن المتكلمين.

وفي كثير من الكتابات نرى التعبير عن المؤلفين يصاغ في حدود ذاتية. وهنا تنشأ الحيرة التي لا تخلو منها كتابات شلاير ماخر. ومايزال الجمع بين الفلسفة الباطنية التأويلية المتعالية ومطالب العلم الوضعي العملي باللغة مطلباً صعباً. شلاير ماخر حريص على فكرة العمل الباطني خروجاً على البلاغة والتزويق، حريص على فكرة باطن اللغة المتميز من ظاهر اللغة، وحريص في الوقت نفسه على التماس العلاقة بين هذين المستويين. ولكن هل اللغة معادلة تماماً للفكر؟

في بحوث شلاير ماخر قدر من التوزع يشير إليه بالمر. ربما بدا له أحياناً أن العمل الباطني النفسي أكبر من اللغة، أو ليس في جوهره لغوياً. ربما بدا له أن فردية اللغة وفردية المؤلف أمران اثنان لا أمر واحد. وبعبارة أخرى إلى أي مدى ابتعد أو اقترب شلاير ماخر عن الاتجاه المعاصر الذي يحمل لواءه جادامر، إلى أي مدى خضع لمطالب الميتافيزيقا المثالية واستسلم لفكرة إعادة تركيب ذهن المؤلف. شلاير ماخر موزع؛ فهو يقول كثيراً إن بؤرة النص اللغوية هي كل شيء. في كتاباته المبكرة يقترب من تصورات القرن العشرين مؤكداً أن فكر الكاتب وكيانه الذي يعنينا يتقرر أمره بالكلمات وحدها. مؤكداً أن الكلمات هي المقوم المعترف به في كل كلام عن عالم المؤف.

هل أضر شلاير ماخر بعد ذلك بمشروعه العظيم أو وقع في تناقض، هل استسلم الولاء للغة للولاء للإنسان. هل فهم هذا الولاء الأخير أحياناً بمعزل عن ذاك الحوار الذي أشاد به. هل تم تحول التأويل إلى بحث سيكولوجي متميز في جوهره من اللغة. لقد كان شلاير ماخر مشغولاً باللغة ومشغولاً بالعلو على اللغة، مشغولاً باللغة باحثاً عن إنسان.

حسب شلاير ماخر أنه استنكر أن يكون التأويل مسألة تنظيمية إجرائية تتعلق بفن معين. التأويل أعمق لأن مناطه كسب الإنسان للكلمة أو المعنى. وتركيب الجملة وسياق المعنى أعمق من هذه الإجراءات البلاغية. لقد عميّ علينا بفضل هذه الإجراءات وإغراءات التقسيم والتنظيم. وبقي أمامنا هذا الشوط الطويل أن نخرج من الصنعة أو الإجراءات إلى التأويل وشروط الحوار.

لقد كان شلاير ماخر مشغولاً بجلائل الأمور: البحث عن المعرفة الموضوعية وتوثيق صلتها بالروح. وكانت هذه الروح عنده فوق الزمان. ربما بدا هنا مجافياً لفكرة الفهم التاريخي التي بدت في أعمال هيدجر وجادامر.

لكن شلاير ماخر تجاوز آفاقاً غير قليلة. تجاوز فقه اللغة الضيق، وتجاوز التعلق بالمشكلات الخاصة، وتجاوز التعلق بفئات معينة من النصوص، وتجاوز التعلق بفكرة التفسير الأدبي ذاته، وأنكر أن نستغنى عن نظرية الفهم وماهية التفسير. إننا لا يمكن أن نتجاهل السؤال عن طبيعة ما نعمل، لقد استنقذ شلاير ماخر التأويل من فكرة الصنعة أو الحرفة التي ارتبطت باسم البلاغة، استنقذه من فكرة الانفصال بين الكيفية والماهية، استنقذه من فكرة الثوب الذي نغطي به الكلام ونُجمله. استنقذه من المشكلات الموضعية.

لقد كانت أحلام شلاير ماخر كبيرة، أراد أن يهتم بالكلمات، واراد أن يهتم بفكرة المقاصد. وربما وقع في بعض التناقض بين العناية بالكلمات والعناية بالمقاصد. ولكن فكرة المقاصد أعقد من أن يقضي فيها بجملة ملاحظات مقتضبة سريعة. هكذا وجه إليه غير قليل من الباحثين اللوم، وعرفوا له سعة المطامح، وعرفوا له التساؤل عن تصور الفهم في علاقته بفكرة الحياة. لقد وضع التأويل في قلب الحياة معبراً عن كلمة الحياة أحياناً بكلمة الروح. وهذا ما سنراه بوجوه مختلفة عند دلثي وهيدجر. ولكن هيدجر لا يأبه بذهن المؤلف، وإنما يقصد إلى ضرب جديد من الإحساس بالتاريخ. لقد فتح شلاير ماخر الباب للسؤال عن مغزى التأويل من التجربة الإنسانية. وهنا كان شلاير ماخر مأخوذاً أحياناً بنوع من السيكولوجيا الأساسية أو فكرة الطبيعة الإنسانية الثابتة، لقد أخذ عليه التحول من

الجانب اللغوي إلى الجانب السيكولوجي والتردد في قبول مركزية اللغة في التأويل، والاهتمام بإعادة تركيب تجربة سابقة. لكن شلاير ماخر رائد البحث عن النظرية العامة، ورائد القول بأن التأويل يجب أن يأخذ مكان البلاغة، ورائد الاتجاه نحو التفاعل الذي وجد صداه في ابحاث كثيرة متنوعة. لقد أثار مشكلة الحوار المتبادل بين الجزء والكل بطريقة جذابة، وألهم دلثي ما يفكر فيه، ونادى أن لابد لدراسة اللغة من الاهتمام بالنواحي الروحية التي بدأت تفقد ملامحها هذه الأيام. لقد نقل التأويل من ملاحظات وتوصيات وإرشادات إلى سؤال جذري، وقال إن السؤال عن التأويل هو نفسه السؤال عن الحياة كيف تكون. وهذا ما أدى بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى مراجعة فهم الكلمات، لقد انتقد شلاير ماخر في وقفته أحياناً عند مفهوم ثبات المعنى. ولكننا لا ننسى أن توكيده فكرة النشاط الروحي، وإلحاحه على فكرة التفاعل والحوار قد كانا مثار تأملات عريضة فتحت الباب لمزيد من فهم اللغة.

# الفصل الثالث

# الفهم الإنساني والعلمي

لقد كانت فكرة الحياة الباطنية الروحية هاجساً ملحاً في الفنومنولوجيا والتأويل. كذلك نراها عند دلثي، وباسم هذه الحياة ينفعل انفعالاً حاداً راسخاً بما أصاب الدراسات الإنسانية من ميل إلى الاقتداء بالعلوم الطبيعية ومعاييرها وأساليبها في التفكير. التجربة التي تحفل بها هذه العلوم مختلفة جداً عن التجربة العينية المليئة بالحياة التي ينبغي أن تكون قدوتنا وملهمتنا. إننا بحاجة إلى أن نتمسك "بالحياة" التي يتخلى عنها العلم إذا أراد أن يحقق أغراضه. إن العلم يحتاج إلى تصورات أو مفاهيم ثابتة، ولكن التأويل محتاج إلى الحياة أو التجربة أو الروح. التأويل إذن في نظر دلثي عود إلى آفاق استنكرها العلم، ونفر منها، وشجع الناس على تركها، ومن ثم نعرف كيف نشأ التأويل، ونما في ظل الدفاع ضد الوضعية، والواقعية، بأشكالهما المختلفة. لقد أردنا أن نكون أولياء للتجربة الحية المليئة بالتلقائية المتنوعة. التأويل خادم أمين لنا لأنه ينكر التبعية للعلم، والاهتداء به، وبناء عالم مستقي من منهجه ورؤيته.

لنذكر إذن جهاد الفنومنولوجيا التأويلية ضد النزعات الضيقة في شكل علم، وتاريخ مغلق، وتطبيقات سيكلوجية أيضاً. لنجاوز هذا كله ابتغاء معرفة ثانيةأو دراسات أكثر حظاً من روح الإنسان.

لقد كان التأويل ، ومايزال حرباً ضد العلوم الطبيعية، وما تنطوي عليه من آلية واختزال، وبعبارة أخرى إن التأويل يسعى نحو الظواهر الممتلئة المترعة الكاملة. هذه رؤى دلثي وهمومه": أن نعمق تَصوّرنا للوعي التاريخي أو الحياة. التأويل ولاء للإنسان، وباسم هذا الولاء رأى دلثي أن مقولات كَنْت في الزمان والعدد والمكان غريبة إلى حد ما عن الحياة الروحية الباطنية. كذلك اتهم دلثي مقولة

الشعور، فهي أقل من أن تفي بحاجة الفهم الحق. إنها مثل العلم تخدم الذاتية التي ينفر منها التأويل.

حارب دلثي إذن موقف كانت والتشيع له، وبدلاً من مقولة المعرفة ومقولة العقل المحض راح يبحث عن تأويل ذي طابع فنومنولوجي. وبعبارة أخرى إننا لا نعرف أنفسنا من خلال مقولات كانت أو من خلال الاستبطان. إننا نعرف من خلال تاريخية وجودنا لا من خلال مقولات العلم الثابتة. منذ وقت غير قريب استبعد دلثي (١٨٣٣ - ١٩١١) المقولات الساكنة التي تخدم القوة أو العلم بحثاً عن لحظات فردية ذات معنى أو تجربة مركبة حية مباشرة ومحبة لما هو خاص. ولكن وحدة المعنى الخاصة تعيش في سياق الماضي وآفاق المستقبل المتوقعة. إذا كان العلم لا يعرف الزمني التاريخي، ولا يعرف المنتهى المحدود فإن التأويل أو الحياة رديف هذا كله. التأويل هو التجربة من حيث هي حياة أو تاريخ. كان دلثي في بحثه عن منهج آخر للدراسات الإنسانية قوي التأثير في دفع التأويل بعيداً عن سطوة العلم البحت من أجل خدمة ما سماه فلسفة الحياة التي أخذت أشكالاً مختلفة عند نيتشه وبرجسون. وبعبارة واضحة ثار دلثي ضد الشكلية والعقلية (المتطهرة)، وكل مظاهر التفكير المجرد التي لا تعبأ بالكيان الروحي المتكامل للإنسان، أو لا تعبأ بالشخصية الحية الشاعرة المريدة الفياضة. وعلى هذا رأينا روسو، وهردر، وفختة، وشلتج، ومفكرين آخرين في القرن الثامن عشر يعودون إلى امتلاء الوجود الإنساني التجريبي المتغير ويمهدون الطريق لفلسفة الحياة.

لنقل إذن إن فلسفة التأويل تدين لهؤلاء الذين ينشدون حقيقة غير ملوّثة باعتبارات خارجية أو تهذيب يخدم أهدافاً أجنبية عن الحياة بهذا الوصف السابق.

كلمة الحياة صيحة ضد الثبات والتقليد، وقوة الفهم العقلي من أجل استرجاع قوى الإنسان الباطنية الروحية وقوى الشعور والعاطفة اللاعقلية. لقد حارب شليجل من أجل التجربة الحية التي تعلوعلى التجريد. كذلك أعلى فختة شأن الفيض الدافق للحياة.

التأويل يدين لفلاسفة كثيرين يختلفون فيما بينهم من أمثال وليم جيمس،

وماركس، وديوي، وشلر، وأورتيجا. هؤلاء يتفقون في هذا الميل العام إلى امتـــلاء التجربة المعيشة، ويعارضون الاتجاهات الشكلية الآلية المجردة التي تقـــوم عليهـــا حضارة التكنولوجيا. التأويل إذن يحفل بقوى الروح ضد المتصلـــب والمميـــت، أو يحفل بالقوى الدينامية التي لا تنفد، قوى الخلق والمعنى.

هذا الفرق أسهم في توضيحه دلثي؛ فقد قلنا إنه ينقـــدُ النزعـــات المولعـــة بالسببية الطبيعية، وعدوانها علىالحياة الروحية، وتجربة الإنسان. دلثي يبحث عـــن التأويل الذي يحفظ ديناميات الحياة الباطنية الحافلة بالشعور والمعرفة والإرادة. ومن ثم لا يخضع لمعايير السببية والكم والآلية والصرامة والصلابة. وفي ضـــوء هـــذا كانت مقولات كانت في "نقد العقل الخالص" مفروضة من الخارج. مقولات مجـــردة لازمنية ثابتة، ومن ثم فهي ضد الحياة، وليست مشتقة منها.

لقد تصور دلثي إذن التأويل أو الدراسات الإنسانية تصوراً مثيراً قائماً على مقولات باطنية داخلية لا مقولات مصطنعة خارجية عن حياة الإنسان. الحياة يجـــب أن تفهم من تجربة الحياة نفسها. كان دلثي يسخر من تصور المعرفة فـــي كتابـــات لوك وهيوم وكَنت. وكان يرى من الخطأ أن تنفصل ملكة المعرفة عند هؤلاء عـــن الشعور والإرادة. كان يسخر من انفصال المعرفة عن السياق التاريخي الحي لحيـــاة الإنسان الداخلية. يقول دلثي إننا ندرك ونفكر ونفهم في داخل المـــاضي والحـــاضر والمستقبل، وداخل مشاعرنا، والمطالب الأخلاقية وأوامرها. كانت الحاجة ماسة إلى الرجوع إلى التجربة الحية الحافلة بالمغزى.

لكن الرجوع إلى الحياة فيما يوضح بالمر لا يعني في نظر دلثي العودة إلى مهاد أو أصل صوفي أو العودة إلى نوع خاص من الطاقة التأسيسية النفسية. الحياة ترى من خلال المعنى. الحياة هي التجربة الإنسانية التي تعرف من باطنها، لا مـــن خلال أسباب تردها إلى مبادىء خارجة عنها. الحقيقة في نظر دلثي هـــي التجربـــة الحية. هذه التجربة ينبغي أن يكون لها الصدارة فـــي فقـــه التـــأويل أو الدراســـات الإنســـانية. إن مقولات الحياة بعبارة أخرى تقع في داخل التجربة. وكان هيجل نفسه يقصد إلى فهم الحياة من داخلها، ولكن دلثي لا يعـــترف بســـياق ميتـــافيزيقي، ولا

يعترف بالسياق الواقعي والمثالي، بل يلجأ إلى السياق الفنومنولوجي. يتبـــع دلثـــي هيجل فيؤكد أن الحياة حقيقة ذات طابع تاريخي حي، ولكن التاريخ عند دلثي ليـــس مظهر الروح المطلـق. إنما هو تعبير عن الحياة. الحياة نسبية، وتعبر عن نفســـها في أشـكال متعددة. والحياة من خلال التجربة الإنسانية لا تكون هذا المطلق الـــذي يهتم به هيجل.

كان دلثي يرى أن التأويل، وهو اسم آخر للعلوم الإنســـانية فـــي منهجهـا الجديد، ينبغي أن يصوغ نمـــاذج جديدة للتفهم. نماذج تشتق مـــن التجربـــة الحيـــة نفسها، فالمقولات التي يعتمد عليها التأويل هي مقولات المعنى وليست مقولات القوة. مقولات التاريخ لا مقولات الرياضيات. كان دلثي يـــرى التمـــايز الأساســـي بيـــن الدراسات الإنسانية والعلوم الطبيعية. إن الدراسات الإنسانية تعالج حقائق وظواهـــر ناطقة بمغزى إنساني لأنها تلقي الضوء على التجربة الداخلية.

وبعبارة أخرى إن التأويل لا يتفهم الظواهر الإنسانية باعتبارها موضوعات طبيعية. التأويل مهتم أولاً وآخراً بتفهم التجربة الداخلية للإنسان من خـــلال تحـــول ذهني غامض. الناس يتمتعون بتقارب ومشاركة في بناء تجاربهم. التجارب الإنسانية موصولة فيما بينها، وليست عوالم منفصلة بعضها عن بعض انفصالاً تاماً. والحقيقة أن مبنى التأويل هو أن أعماق تجاربنا تتجلى في تجـــارب الآخريـــن. والاهتمـــام الحقيقي بالعالم المشترك لا بذواتنا الخاصة. ولا سبيل إلى هذا العالم من خلال العمل الذهني المجرد. السبيل هو التأويل الذي يفك شـــفرات العـــالم أو الأثـــر الإنســـاني للظواهر. التأويل هو البحث عن السياق الإنساني الذي نسميه باسم التجربة الداخلية. فالحقائق أو الموضوعات في دنـيا التأويل ذات مغزى إنساني، وليست مجرد أشياء. التأويل يحول الأشياء من جماد ونبات ومعدن وحجارة وأوراق مهملة في الطريـــق إلى دلالات إنسانية. التأويل تحية وإكبار للإنسان.... إن شيئاً ما يمكن أن يفهم فـــي إطـــار التعليل أو إطار العلم، ويمكن أن يفهم أيضاً في إطار الحياة الداخلية للإنسان. إطار العالم الإنساني ذي الطابع الاجتماعي التاريخي. العلم يستخدم الحقائق الطبيعية مجردة من الإنسان، يستخدمها لكي يسيطر عليها. لكن العالم الخارجي في التأويل لا ينفصل عن الإنسان وإرادته وشعوره وسلوكه وأغراضه.

إن الكلمة الأساسية في التأويل أو الدراسات الإنسانية هي الفهم. والفهم كلمة متميزة من التعليل الذي يقوم عليه العلم الدقيق. الفهم مُعوله على الربط بين الجانب الداخلي والجانب الخارجي. العلم يعلل، والدراسات الإنسانية تتفهم الحياة أو التجربة. العلم يرى الخاص وسيلة لبلوغ العام، ولكن الفهم يستطيع أن يلتقط هذا الخاص متميزاً من نموذج. في التأويل والفنون نقدر الخاص تقديراً شخصياً ونتأمله تأملاً محباً لخصوصيته. هذا الاهتمام بالحياة الداخلية الفردية أو الخاصة سمة التأويل. وليس سمة العلوم الطبيعية. وينبغي على التأويل أو الدراسات الإنسانية أن تصطنع وسائل منهجية تجاوز موضوعية العلوم الاختزالية من أجل الوفاء بحاجات الحياة المليئة بتجربة الإنسان.

هذا هو التصور العام الذي يحرص عليه دلثي في مقام تمييز التأويل والدراسات الإنسانية بطريقة جديدة. ولكن ربما كانت هناك بعض الانتقادات لحماسة دلثي. فالفهم الباطني والعمليات التعليلية قد تتعاون معاً تعاوناً مثمراً. وما إن نأخذ في الكلام عن التأول حتى نفكر فيما عسى أن يكون أكثر ملاءمة. وهنا نضطر إلى أن نأخذ، من الناحية العملية، بشيء من المزج بين العلمية والإنسانية المتفهمة. ولكن يبقى اهتمام دلثي بقضية الفهم من خلال الحياة ذاتها أو من خلال حيوية الجانب التاريخي الخلاق، ويبقى تحذيره من زحف المنهج العلمي المتعصِّب على التأويل والدراسات الإنسانية.

لقد كان دلثي على بصيرة بالمشكلات الأساسية في التأويل، وأهدافه. ولا شك أن هايدجر بنى تأملاته الخصبة في ضوء ما قاله.

رأى دلثي، وقد ألح على كلمة التجربة، أن يتأملها تأملاً مُفَصَّلاً. فالتجربة لا تعني لقاء مفرداً وإنما تعني لقاء بين أحداث كثيرة مختلفة في أنواعها وزمانها ومكانها. هذا اللقاء أو الوحدة الجامعة يسميها دلثي باسم التجربة. التجربة تؤلف بين جوانب متنوعة في وحدة أو معنى. لكن المعنى ليس هو ذلك الشيء الذي نعيه في عمل ذاتي. المعنى شيء نحيا من خلاله أو اتجاه. التجربة يمكن أن تكون موضوعاً تأملياً. ولكنها حينئذ تفقد تلقائيتها. المعنى عند دلثي لا ينقض التلقائية بحال

ما. أي أننا لا نهتم بالمعطى أو المحتوى المرتبط بنموذج الانفصال المشهور بين الذات والموضوع. وإنما نهتم بالاتصال المباشر بالحياة الذي يمكن أن نسميه التجربة التلقائية التي نعيشها، ومن خلال هذا الاتصال المباشر ندرك تلاقي وحدات كثيرة متباينة. هذا الاتصال المباشر لا يتميز فيه الذات من الموضوع. إنه سابق أو مجاوز له.

عناية الدراسات الإنسانية أو التأويل بهذا الجانب لا تحتاج إلى توكيد، وكل مقولات الفهم "الإنساني" تعتمد عليه. وهذا أيضاً ما يحتفل به هايدجر وهوسرل في باب الفنومنولوجيا. كان دلثي يؤسس لفنومنولوجيا القرن العشرين. دلثي واضح في أن التجربة ليست هي الموضوع في مقابل الذات. اللقاء المشار إليه لا يفترق فيه ما أرى عما يوجد. هذا هو التواصل النقي الذي أفلت من تدمير الأشياء على يد الانفصال بين الذات والموضوع. ولذلك كانت التجربة بمعزل عن حقيقة ذاتية خالصة. التجربة عند دلثي هي الوحدة الأولى التي يراد استردادها أو التنعم بها بعد أن قضى العلم عليها. التجربة هي مجمع لقاء نشاط تفرّق على يد العلم. مجمع الشعور والإرادة والتعرف. والمقولات المناسبة لهذه التجربة أو هذا التأويل هي القيمة، والمغزى، والعلاقة، والقرابة، والنسيج الموحد. يجب أن نعجب بهذا القلق المتواصل من أجل العثور على مقولات تعبر عن حرية الحياة وحرية التاريخ. وبدهي أن هذه الحرية ألقاها العلم جانباً. يجب أن نقدر هذا الاتجاه الفنومنولوجي نحو مجال يتعانق فيه العالم وتجربة الإنسان.

وعلى هذا النحو يرى دلثي فقر الطريقة الشائعة في التأويل والدراسات الإنسانية، أو اعتماد الانفصال بين الذات والموضوع منهجاً للرؤية. المنهج الشائع المتأثر بالطريقة العلمية يفصل الشعور عن الموضوع، ويفصل الشعور عن فعل الفهم. نحن لا نعيش فيما يقول دلثي ولا نتحرك في مجال من الشعور المنعزل، إنما نعيش في عالم أو أشياء تتجلى أمامنا. نحن لا نعيش في مشاعر بل نعيش في دنيا القيمة والمعنى. ولكن جرت العادة على أن تفصل المشاعر عن سياق العلاقات، وفقدنا بذلك الوحدة الفنومنولوجية للتجربة التي تؤلف ولا تفصل، أو تجمع ولا تفرّق.

إننا في إطار الذاتية نفصل التجربة عن الموضوع، ونفصل الداخلي عن الخارجي، ونؤكد المواجهة أكثر مما نؤكد التواصل أو القصد. إننا ننفق جهداً غريباً في إعطاء المعرفة طابعاً تجريدياً ثابتاً. إن الفنومنولوجيا تؤكد مقولة المعنى أو القصد، وتؤكد الماضي وتوقع المستقبل في مجموع واحد. لقد فرّق العلم بين الأزمان، وفرق بين الطبيعة والإنسان، وفرق الإنسان عن الإنسان، ويجب على الفنومنولوجيا أن تستنقذ الإنسان أو التأويل.

إن المعنى في إطار الدراسات الوضعية هو الإشارة الضيقة. أما المشاعر فقد استبعدت من إطار المعنى. المعنى إذن نحيل ويستحق ثورة الفنومنولوجيا. المعنى في إطار الدراسات الوضعية مصطنع، ومقصور على الإشارة التي مبناها الانفصال بين الذات والموضوع. ولكن المعنى في الفنومنولوجيا هو تجلي العالم تجلياً أولياً لا يحكمه ذات ولا يحكمه موضوع منفصل. المعنى هو الأولية السابقة على الإشارة الوضعية. هذه الأولية العالية تدخل الإشارة والشعور في مجموع يختفي فيه تميزهما. هذه الأولية غارقة بطبيعتها في الماضي، ومتطلعة بطبيعتها أيضاً نحو المستقبل. المعنى إذن فوق الإشارة السالفة.

لقد وجد دلثي ما وجده الفنومنولوجيون من بعد: يجب أن نفكر في الوحدة البنائية ذات المظهر أو السياق أو الأفق الزمني الذي لابد منه في التفسير. هذه الزمنية ليست مفروضة من قبل الوعي كما يدعي كانت. الزمنية في الفنومنولوجيا متضمنة في التجربة التي تتجلى لنا وليست مضافة إليها. يجب أن يهتم التأويل بهذا الوصل الأولي: أو هذا التوجه نحو العالم أو تجليه. يجب ألا نغتر بتقسيمات الوعي التي تفرق بين الهمّ واتجاهه، تفرق بين الشعور والقصد، تفرق بين الاتجاه إلى الخارج والتجمع الداخلي. تفرق بين الزمني وغير الزمني.

هذا التقسيم يؤدي بعض الوظائف. ولكن التأويل كما قلنا يعيد التركيب الأولي إلى نضارته، يعيد الوصل كحالة أولى لا حالة ثانية في مقابل الانفصال. التأويل على هذا النحو يكسبنا قدرة طال إهمالها بفضل الفلسفة التي ترى الذات والموضوع مقولتين منفصلتين. لقد ترتب على هذا الانفصال كل انفصال آخر بين

الماضي والحاضر والمستقبل، وصحبه إجلال ما ليس زمانياً أو إجلال العلم. لقد أرادت الفنومنولوجيا أن تعيد تصور الإنسان أمام سطوة الوعي العلمي المفرق. أراد دلثي أن يؤكد تاريخية الإنسان في العالم من ماض وحاضر.

ولا يعني هذا أن ننظر إلى الماضي وحده أو أن الماضي يتسلط علينا، وإنما المقصود بالتاريخية أن الحاضر لا يفهم إلا من خلال الماضي والمستقبل. وهذا ليس جهداً إضافياً، أحرى به أن يكون جزءاً من تركيب التجربة نفسها خلافاً لفكرة الإشارة في الإطار الوضعي. لقد استنكر هذا اللفظ استنكارا شديداً، واعتبر الالتجاء إليه مظهر ضيق الأفق وتمزيق وحدة الإنسان ووجوده في العالم. لقد كان لهذه التأملات التي خاض فيها دلثي بطريقة خاصة أثر بليغ في توجيه التأويل. لقد تأثر التأويل بنظرية الإشارة ويجب استنقاذه، وتأثر بفكرة التحليل المرتبطة بانفصال الموضوع ووجوده المتميز، وتأثر بفكرة اللازمني. كل هذه المقولات العلمية أضرت بالتأويل، وحان الوقت فيما يقول دلثي لقهرها أو إرجائها على مبعدة حتى نتصور التجربة التي نعيشها في كليتها وتاريخيتها وتفتحها. التأويل، إذن، كما أراده دلثي، ومن بعده الفنومنولوجيون، يشق طريقاً جديداً باهراً حالت دونه عادات وتقاليد ونظريات يجب التنبه إلى حدودها وطغيانها ونتائجها.

كذلك يخاصم دلثي التهالك على فكرة المشاعر. وكلمة التعبير غالباً ما تتصرف إليها، من الواضح أن ليس ثم اعتراف بفكرة الشعور التلقائي التي يهتم بها وردزورث، وليس ثم قصد إلى فكرة التمثيل الرمزي للمشاعر أيضاً. كلمة الحياة هي المفتاح في كلام دلثي، والحياة أوسع وأعمق. إنها روح الإنسان، وهي تجلي كل شيء لنا، وهي فوق الحقيقة الفردية أو الشخصية.

إن الدراسات الإنسانية، أو التأويل، يلتمس تجربة عامة، ويحفل على الخصوص بهذا الجانب الذي يعز على الملاحظة والنظرية العلمية. وهنا مجال الأعمال الأدبية.

إن التأويل ليس مسرحاً لعلم النفس أو لشخص معين. التأويل مجلى التاريخ المبدع، ومجلى كل القوى الذهنية التي تشارك معاً، ومجلى الصلة بالحياة ذاتها. إننا

لا نعلل إذن وإنما نفهم. والفهم بمعزل – كما وضح دلثي – عن نظرية الذات. الفهم هو نفسه تواصل الناس في تجاربهم، وهو سريان التجربة من إنسان إلى إنسان. الفهم ليس هو المقارنة الواعية. الفهم هو اكتشاف المرء لنفسه من خلال شخص آخر. الفهم ليس وسيلة الحصول على هدف خارجي. الفهم قيمة في ذاتها تتنزه عن الاعتبارات العملية. الفهم نداء نحو مجهودات جديدة وعميقة. الفهم هو الإحاطة المستمرة بالإنسان ومنجزاته. وهنا يأتي إلحاح دلثي، على غرار ما صنع شلاير ماخر، على ما هو خاص بالدراسات الإنسانية أو التاويل.

لقد نبت كل شيء مهم في نظرية التأويل من البحث عما لا يستطيع العلم أن يقدمه إلينا. إن التعليل العلمي قيم حقاً، ولكنه يلفتنا إلى ضرورة التصدي لباب آخر من أبواب الفهم، إن قوة العلم باهرة حقاً، ولكنها تثير التساؤل عن لحظات أكبر. إن التأويل يستدرك، إذن، على العلم، ويطمح إلى منطق ثانٍ أكثر وفاء بحاجات الطبيعة الداخلية للإنسان. ومن اجل ذلك كانت أهمية الدراسات الإنسانية، والفنون والأعمال الأدبية، هناك "سر" عظيم لا قبل لوسائل العلم به. ويمكن جداً أن نستشعره في التأويل. هناك شيء أروع من الاستبطان، والمعرفة المألوفة في الدراسات المتشبهة بالعلم. هناك لحظة خاصة قيمة حينما تفهم الحياة عن الحياة. كلمة الحياة، عند دلثي، ترتبط بكلمة التاريخ. وهي كلمة معرضة لسوء فهم كثير يتبادر إلى الأذهان. لا يقصد من التاريخ الماضي من حيث هو موضوع متميز يقف أمامنا مواجهاً أو منفصلاً. ولا يقصد أيضاً معنى زوال الإنسان. كلمة التاريخ يراد بها مواجهة الاستبطان، والالتجاء إلى تجليات الحياة. لقد عدنا إلى التجربة الداخلية المتكاملة التي أريد بها معارضة المفاهيم العقلية الموضوعية التي يمكن أن تضيّع علينا ثراءً كبيراً مدفوناً ممتداً في الماضي. كلمة التاريخ تكاد تومىء أحياناً إلى أعماق الإنسان. المقصد من التاريخ هو مناوأة الاستبطان واللجوء إلى ضرب آخر من الانعطاف التأويلي، ذلك الطريق غير المباشر لفهم الذات من خلال تعبيرات ممتدة في أنحاء بعيدة من الزمن.

لا يقصد من كلمة التاريخ أن الإنسان له جوهر ثابت. ربما يتفق دلثي مع

نيتشه في القول بأن جوهر الإنسان لم يتقرر ولم ينحسم أمره بعد. وربما تذكرنا هذه الفكرة بما قاله أورتيجا أيضاً عن الميزة الأنطولوجية للإنسان. على هذا النحو يجعلُ التأويلُ الباب مفتوحاً دائماً على ممكنات لم تتحقق، التأويل إذن عدو للقرارات، والالتزامات النهائية، وفكرة المعلومات والحقائق الثابتة التي لا ينالها التغيير. التأويل بشرى مستمرة، وتطلع مستمر. من أجل هذا تكون كلمة التاريخ مرادفة للحرية تسعى في ركاب الصيرورة والتغير لا القرار والاستبعاد. إن ماضي الإنسان لا يلزمه ولا يخضعه. إن تجربة التاريخ لا يمكن أن تكون قالباً معيناً أو طائفة محدودة من القوالب. إنها على العكس خلاقة، قوية، دافعة. هذه مهمة التأويل المتفائلة الإنسانية. على التأويل أن يذكر كلمات دلثي المهمة. الإنسان قادر على أن يغير جوهره، وقادر على أن يغير الحياة نفسها. الإنسان يتمتع بقوى الخلق الحقيقية الأصلية.

كلمة التاريخ إذن كلمة أصلية في باب التأويل بهذه المعاني السابقة لا المعاني الأثرية التي ماتزال عالقة ببعض الباحثين. ليس لكلمة طبيعة الإنسان معنى مستقل بمعزل عن التاريخ. هذه النسبية الطيبة هي روح التأويل.. التأويل تاريخ بمعنى أنه طائفة لا تنتهي من وجهات نظر إلى العالم. وجهات لا يلغي بعضها بعضاً، فليس ثم مقاييس مطلقة للحكم بتفوق وجهة على غيرها. هذا هو التسامح، وسعة الصدر التي يتمتع بها الحس التاريخي التأويلي. لكل تأويل سياق أو أفق من الماضي والمستقبل. التأويل مراجعة ونبوءة. علينا أن نذكر مرة أخرى أن تاريخية الفهم أريد بها خلق نمط من البحث يكمل العلم أو يستدرك ما فاته. هذه التاريخية المبدعة – كما قلنا – كان دلثي مبشراً بها وملهماً لكل من أتى بعده: لهايدجر وجادامر. وبعبارة أخرى كان الإنسان هو ذلك الكائن الذي لا ينقطع تأويله للماضي والتراث، النشيط دائماً في حاضره وقراراته. إننا حين نؤول نبدع الحياة في مجموعها ونصرف الزمان، ونستلهم حضور الماضي، وانبعاثه، وقدراته، ونوجهه.

إن التأويل دعم للحرية، وبناء لما نشاء من مصير. وذلك يعني أن التاريخ أو التأويل تركيب خلاصته التفاعل الدائم بين المجموع والأجزاء، يعتمد المجموع

على الأجزاء ويكبر عليها، وتعتمد الأجزاء على المجموع وتحاول التميز بنفسها. لكن الفهم أو نظرية الفهم أو نظرية المعنى عند دلثي هي هذا الاعتماد المتبادل. كذلك التاريخ. ليس التاريخ إطاراً ثابتاً معيناً لا يأتيه التغير. وليس للماضي وجود بمعزل عن الحاضر، وتطلعات المستقبل ومخاوفه. هناك دائماً هذا المجموع وأجزاؤه. المجموع هو الذي يعطي للكلمة تحدداً أو اتجاهاً، والكلمة المعزولة إذن لا وجود لها. كذلك العمل أو النص المفرد. كل نص وكل حدث ينتمي، ويسهم في بناء مجموع أعلى منه. قد نسمي هذا المجموع باسم التراث. تأويل نص مفرد إذن هو استلهام لمجموع أو مسيرة عامة أو روح أعلى قليلاً. ومنه يستمد الجزء أو الكلمة أو النص وجوده.

التأويل إذن تبين موقف عام. والمعنى كلمة تطلق ويراد بها أكثر من وجه، يراد بها جزء ويراد بها مجموع. أو يراد بها العلاقة بينهما. لابد لنا إذن من تزكية التعرف على المجموع الروحي حين نأخذ في الدراسات الإنسانية أو التأويل. المجموع هو القائد، ولكن القائد قد يهتدي بسلوك بعض الكلمات أو بعض الجزئيات. التاريخ مجموع وأجزاء. التاريخ كالتأويل حوار أو تفاعل أو ولاء للعلاقة المتبادلة. التاريخ كالتأويل نظر إلى أهداف عظمى، وأحداث جزئية تقع في إطارها. إن الأهداف العظمى أو التأويل نابعة من داخل الحياة. ليست مفروضة عليها. إن التأويل عند دلثي هو مظهر الاكتفاء الذاتي للحياة. نحن نتفهم الحياة من داخل الحياة لا من إحالتها على مبادىء ثابتة خارجة عنها.

التأويل إذن ليس قواعد أو توصيات يهتدى بها في تناول النصوص. إنه في جوهره موقف فلسفي. وهو عند دلثي موقف فنومنولوجي مبكر يؤثر في تناول مشكلة المعنى. إن عبارة قد تضرب فيما وراءها من مواقف عامة وتومىء إليها. إن المعنى منظور كلي أولاً علينا أن نصبر له، إن الكشف لا يكون جزئياً تماما. فكل جزئي يضرب بجذوره في كُلي أشمل. ولكن الكلي والجزئي يتغيران معاً لا يثبتان. ليس لنا أن نعتبر الثبات العلمي هدفاً دائماً. إن التغير أو الخلق يشمل كل شيء. لذلك كان التأويل المستمر تحية لهذه القدرة. هناك صور كثيرة لأبي العلاء

المعري في البحث، معنى ذلك أن هناك دائماً تغيراً في الأهداف أو المجموع. أبو العلاء المعري متنوع الصور، وربما تكون بعض الصور مناقضة لبعض. هذا لا يُفزع. نحن نتناول كل فهم لأبي العلاء باعتباره إسهاماً في مجموع الأهداف. مجموع الأهداف ليس ثابتاً، وإنما هو متحول كما قلنا.

ليس لنا أن نفزع، ولا أن نضرب بعض التفسيرات ببعض، ولا أن نتهكم على هذا التنوع الذي لا ينتهي. لنا أن نفهم في إطار احترام التأمل المستمر. التأمل المستمر من حقه التحية لا العبث. ليس ثم تفسير واحد، وليس ثم اتجاه أفضل. هناك دائماً علاقات وآفاق قد ينصهر بعضها مع بعض. هناك دائماً تغير في الأهداف، وتغير في النظر إلىالكلمات، وهناك دائماً فرحة الكشف، وفرحة العدول عن كشف سابق. الفهم عمل زمني إيجابي وليس عملاً من أعمال الحرب والغرور والحماقة. إن مفهوم التجربة يختلف من عصر إلى آخر. كذلك مفهوم التفاعل. وكذلك مفهوم اللغة. والعبرة دائماً بنوع الأسئلة التي تثار وأهميتها. وأهميتها لا تعني صعوبة التخلي عنها.

إن التأويل المعجب بنفسه قد يرمي غيره بأنه يعتمد على طائفة من الافتراضات السابقة. لكن مبدأ الافتراضات السابقة ثابت دائماً. ومادمنا نرجع إلى المجموع فنحن نرجع إلى هذا المبدأ. ليس ثم تفهم بمعزل عن إحالات سابقة. الإحالات السابقة هي شبكة الماضي والحاضر التي نعيش فيها. ليس لنا أن نتصور إطاراً واحداً من الإحالات. وليس لنا أن نقهر التأويل على الحذف، والمفاضلة، والقسوة، والبتر. ليس لنا أن نتصور أفقنا في إطار الحرب بينه وبين سائر الآفاق. التأويل قيمة، والقيمة فوق إعجاب الفرد بنفسه أو تأويله أو أفقه الخاص.

التأويل فيما يقول بالمر لا يعدو أن يكون مثلاً لحياة ناضجة لا تغلق الباب على نفسها، ولا تقاوم إلا ناظرة إلى المجموع وتفاعلات أجزائه. كل تفهم ينبغي أن يتريث في إثبات ذاتيته أو ذاتية صاحبه. ليس المقصود أن نزعم أن هذا التأويل إمام لكل التأويلات وأن كل التأويلات ينبغي أن تقاس بمدى توافقها معه. هذا ضد حقيقة التفاعل، وضد حقيقة التاريخ، وأهداف الحرية والتكوين المستمر. إن التفاعل

لا يعني أن نفرض مقولاتنا فرضا. التفاعل بين أفقي وآفاق الناس لا يعني أن ننغمس تماماً في أنفسنا أو في النص الذي نستقبله منفرداً. إن أفقي الخاص أو أفق النص ليس له قيمة بمعزل عن التفاعل. وكل تفاعل لا يمكن النظر فيه دون مقولتي المجموع والأجزاء. المجموع أكبر من أي مؤول وأي نص، ومع ذلك فهو يعتمد في حياته عليهما. المجموع فعل نام أيضاً. بفضل دلثي انتقل التأويل من خدمة نفسية فرد إلى خدمة دراسات الإنسان، وخدمة نصوص باقية صامدة، أو خدمة الحياة أو خدمة المعنى والحقائق الداخلية أو مكان الإنسان الملتبس في الطبيعة.

لقد تحدثنا حديثاً موجزاً عن دلثي في أهدافه لا في طبيعة الصعوبات التي راودته أو راودها. لقد كانت كلمة الحياة عند دلثي وثيقة الارتباط بالروح الموضوعي عند هيجل، وإن ظل يسعى ضد المثالية المطلقة، محاولاً التحرر من الفلسفة، وخدمة الحقائق التجريبية. لقد أعطى دلثي لكلمة الحقيقة جلالة كبيرة حتى تواجه الطوفان العالي الملازم لاستعمال كلمة الجمال، والتعلق بالشكل. فما كان الشكل عنده إلا رمزاً للحقائق الروحية الباطنة.

# الفصل الرابع

# فلسفة الكينونة وتأصيل التأويل

من حق الباحث الذي يقول شيئاً عن هايدجر أن يذكر ما أفاده من دلثي وبخاصة في مجال التاريخية. أراد هايدجر من هذه التاريخية كشف الحياة من داخل الحياة نفسها كما فعل دلثي. ولكن هايدجر ذهب إلى مدى أبعد فقد ناقش جذور الفلسفة الغربية وافتراضاتها.

أفاد هايدجر أيضاً من هوسرل وعنائه في البحث عن وجود الإنسان بمعزل عن الإيديولوجية. وإذا كانت الفنومنولوجيا بحثاً عن الفهم البريء من التحيز للإيديولوجيا والمفهومات السابقة فإن هوسرل بدا مشغولاً بفكرة الذاتية المتعالية. وعلى خلافه بدا هايدجر متجهاً منذ اللحظة الأولى نحو تكشف الوجود من خلال التجربة المعيشة. ولذلك هجر فكرة الذاتية وما يقترن بها من مقولات ثابتة أو مفاهيم لازمنية.

وبعبارة أخرى يرى هايدجر أن الكينونة دائماً سجينة مقولات، وهو حريص على أن يطلق سراحها. وفي ضوء هذا الهدف اختلفت مسيرته عن مسيرة هوسرل الذي رد الظواهر كلها إلى الذاتية والمقولات. يرى هايدجر أن الكينونة أو الوجود أسبق وأكثر تأصيلاً من فكرة الوعي والمعرفة.

وإذا كان هوسرل ينظر إلى الوجود باعتباره منحة من الوعي، فإن هايدجر يريد فنومنولوجيا ثانية لا تعطى لهذا الوعي وما يرتبط به من تجريبية علمية أهمية كبيرة. هايدجر إذن لا يريد – بداهة – إقامة فلسفة علمية، وإنما يقيم فلسفة للتاريخ تهتم بفكرة الكشف الخلاق، وبذلك تحولت الفلسفة الأوروبية إلى تأويل على يد هايدجر.

لا يكترث هايدجر بفكرة حدود العلم الثابتة لأنها لا تعبأ بفكرة زمنية الوعي، وإنما تعبأ بالمفاهيم السابقة المتميزة من فيض الحياة. من هنا بدأ هايدجر إنكاره وسعى إلى وسيلة ثانية، أو تجلي الكينونة.

والأصول اليونانية لكلمة فنومنا هي الجلاء والإضاءة أو الخروج من الخفاء. وكأن الوجود كنز يتفتح لا تعوقه المقولات التي اعتدنا على ترديدها. ليس هذا ضرباً من الإحيائية القديمة بل هو اعتراف بقوة الشيء في تجليه. هكذا يكون الفهم إصغاءً أو انقياداً. وهنا يفترق هايدجر عن فكرة الوعي ومقولات كنت لأنه يبحث عن طاقة الأشياء ذاتها أو كشف الانتماء الأصلي للإنسان إلى الظاهرة.

والتأويل، بمقتضى هذه النظرة، لا يقوم على مقولات بل يقوم على ظهور الشيء لنا. ومغزى ذلك أن الإنسان يدرك، بطبيعته، فكرة امتلاء الوجود. لكن هذا الإدراك ليس ثابتاً في قوالب أو مقولات. إنما الفهم صناعة التجربة، والتجربة صنيعة تاريخية. من هنا ينقض هايدجر فكرة العلوم الإنسانية المبنية على المقولات. وبدلاً من هذه المقولات يلجأ إلى فكرة الكينونة أو الوجود الأصلي.

فلسفة هايدجر، بهذا المعنى، فلسفة تأويلية همها ممكنات الوجود الموثقة. ويجب أن تعتمد العلوم الإنسانية على هذه الوظيفة الأنطولوجية أو تكشف الأشياء.

لقد انتقل هايدجر من الاهتمام بفكرة الوعي ومقولاته إلى الاهتمام بفكرة الوجود وقدراته. وهكذا تغيرت دلالة الفهم مع الأيام. كان شلاير ماخر معنياً بالحقيقة الداخلية، وكان دلثي معنياً بفكرة الإبداع والمستوى العميق للتمثل، لكن كلمة الفهم عند هايدجر تعني التقاط الإنسان لممكنات الوجود. والفهم على هذا ليس قدرة على استشعار موقف إنسان آخر كما يقول شلاير ماخر، وليس التقاط معنى معين بطريقة عميقة كما يقول دلثي. الفهم عند هايدجر في الوجود والزمان ليس شيئاً يملكه الإنسان في بعض الظروف. الفهم هو نفسه وجود الإنسان في العالم وهو أساس كل التفسيرات التالية. الفهم إذن هو الصورة الأصلية لوجود العالم في تجليه لنا. وليس مقصوراً على موقف معين نتعامل معه. الفهم، بعبارة أخرى، هو تكشف الأفق العام للإنسان في العالم. أراد هايدجر كشف العلاقة التأويلية الأولى، إن

صح التعبير أو أراد الحديث عن الطابع التأويلي للكينونة ذاتها، وتدخلـه فـي كـل محاولات التفهم. ليس ثم مبدأ فلسفي فوق وجود الإنسان العابر عند هايدجر. يقول – فحسب – الكينونة معنى، والمعنى كينونة في العالم.

وكلمة العالم لا ترادف كلمة البيئة ولا ترادف المشهد الذي يتناولـه العلـم، كلمة العالم تحمل المعنى الشخصي أو الحميم أو المجموع الذي ينغمس فيه الإنسان، أو يتكشف له بطريقة مستمرة.

لكن كلمة العالم – عند هايدجر، لا تنفصل عن الذات. هذا الانفصال الـذي يهاجمه دائماً. العالم سابق على أي انفصال متأخر تصورته الفلسفة، أو سابق علـى التمييز المشهور بين الذات والموضوع، العالم أسبق من فكرة الموضـوع الفلسـفية المبنية على مفاهيم معروفة. ينكر هايدجر فكرة المزاعم الموضوعية.

كلمة العالم لا يمكن أن توصف من خلال تعداد وحداته، لأن العالم تصـور سابق مفترض يدخل في التعرف على أية وحدة. كلمة وحدة تدرك في حدود العـالم الموجود من قبل. والوحدات ليست هي نفسها العالم بل هي مجرد أشياء، والإنسـان هو المخلوق الوحيد الذي يتمتع بالوجود في العالم. العالم محيط وحميم إلى حد أننـا لا نلاحظه دائماً، لكن الإنسان يرى من خلاله، لا يستطيع أن يستغنى عنه. العـالم حاضر دائماً، مفترض دائماً، شفاف، مراوغ لصفة الشيئية أو الموضوع.

العالم الذي يستهدفه هايدجر مجال جديد مفتوح للارتياد. وربما لا يكون من اليسير تناوله. فالوصف العملي للوحدات، والتفسير الذي يعتمد وجودهـا الفـردي كلاهما لا يواجه ظاهرة العالم بوصفه ظاهرة أساسية في كل تفهم. العالم بهذه الكيفية لا ينفصل عن الفهم وكيونتنا.

العالم ليس ظاهرة دخيلة ولكننا لا نلتفت إليه إلا حين تتعرض بعض الأشياء للتحطم. وفي هذه اللحظة يبزغ أمامنا فجاة معناها أو علاقتها بمجموع متشابك مـن المعاني والمقاصد.

ما أبعد هذا عن آليات الفهم العلمي. لنأخذ مثلاً علـى ذلـك مـن الوجـود

والزمان، فالمطرقة، طبقاً لهذه الآليات، شيء يمكن أن يوزن وأن تصنف خصائصه وتقارن بمطارق أخرى. لكن المطرقة إذا تحطمت ظهرت فجأة وأعلنت عن نفسها. هذه التجربة ذات فحوى، فوجود شيء لا ينكشف من خلال نظرة تحليلية واصفة، بل ينكشف لحظة بزوغه من غيب بكل ما له من سياق وظيفي في العالم. كذلك الحال في مسألة الفهم. لا يتم الفهم بواسطة تعداد تحليلي لصفات، ولا يستوعب إبان أدائه الصحيح لوظيفته، فإذا اصطدم بعائق أو غاب جزء ضروري منه تكشف أمامنا.

على هذا النحو يكون العالم أكبر من مجرد عمليات ذهنية، إنه مجال من المقاومة والممكنات وامتلاء بالمعنى. وحالة امتلاء المعنى أعمق من النظام المنطقي للغة، وأسبق من اللغة، لأن اللغة كامنة في العالم نفسه أو مجموع العلاقات. حقاً إن الكلمات قد تشكل المعنى، ولكنها تومىء إلى شيء من قابلية الامتلاء المشار إليها في نفس مجموع العالم. إن المغزى أو الثراء أو جريان المعنى ليس شيئاً يضفيه الإنسان. يرى هايدجر العكس تماماً، أن الموضوع يهب الإنسان من خلال الاحتمال الأنطولوجي للكلمات واللغة.

التفسير إذن ليس قيمة نعزوها إلى موضوع لأن الموضوع لا يكون أبداً عارياً. الموضوع جزء من علاقة خاصة. وليس أدل على ذلك من تسميته. الموضوع إذن ذو معنى سابق على أية قضايا أو عمليات إسناد. إن الرؤية البسيطة فهم مُعد أو تأويل. لكن هناك معنى آخر للفهم لأن اللغة تخفي في داخلها نمطاً نامياً من التصور أو طريقة سابقة من الرؤية. هناك إذن جانبان لا جانب واحد. هناك الفهم اللغوي، إن صح التعبير، وهناك حالة امتلاء المعنى التي يشير إليها هايدجر. واللغة، على هذا النحو، أكبر من حالة الإشارة إلى مواقف جزئية، وطرق معينة في التصور. اللغة وثيقة الصلة بالوجود أو الامتلاء السابق بالمعنى. امتلاء الوجود لا امتلاء اللغة وحدها. الكلمات واللغة ليست غلافاً أو وعاء تحفظ فيه الأشياء ويعب منه الكتاب والقراء. في الكلمات واللغة تتجلى الأشياء لأول مرة. وهذا هو معنى عبارة هايدجر اللغة منزل الوجود.

الفهم إذن تركيب سابق يسهم في كل ما نتعاطاه من تفسيرات. وهذه الملحوظة أساسية في فلسفة هايدجر التأويلية. إن هايدجر يتطلع إلى هدم الموقف القائم على التقابل بين الذات والموضوع، يتطلع إلى العالم الذي يحتويهما معاً. لقد خيل إلى كثير من الناس، عبر أزمان متطاولة، أن هذا التقسيم يضمن سلامة ما نسميه التفسير الموضوعي الخالي من الافتراضات السابقة. هايدجر يرى أن هذه الافتراضات هي العالم نفسه. فكيف تحذف. الافتراضات سابقة على التقسيم الثنائي. العالم عند هايدجر مجموعة من الافتراضات التي تعمل دائماً في كل تفسير نزعم أنه موضوعي "نظيف".

وهذا واضح بوجه خاص إذا عرضنا لما نسميه التفسير الأدبي. فالمفسر يختار نصاً دون غيره متأثراً بهذه الافتراضات. وهو يدخل النص في نسيج معين أعد من قبل. وهو يواجه النص متأثراً بتقاليد معينة لها ارتباط بالزمان والمكان، فالتفسير من هذه الناحية محمل بعناصر ضرورية، وليس ثم تفسير نابع من خلاء أو حياد وهمي طال الاعتداد به في التقسيم الثنائي الذي يجاوزه هايدجر في كل مكان. التركيب السابق، إن صح التعبير، كامن في نفس سياق العالم كما قلنا. العالم لا يتجلى لنا قط خالياً من الافتراضات. الافتراضات عريقة في الوجود. الوجود النشيط الذي يتكشف أمامنا على الدوام. وعلى هذا النحو تخلص الفنومنولوجيا عند هايدجر من سلطة الذات، وادعاءاتها وافتراضها أن في وسعها أن ترى العالم كما تشاء بمقولاتها.

العالم ليس عبداً للذات، العالم لا تصنعه الذات. العالم فوق الذات بهذا المعنى السابق. وكأن فلسفة هايدجر قوامها التواضع، ورد الاعتبار إلى العالم، والقصاص من الذات التي تسيطر على الفكر الغربي. وقد مضى هايدجر في توضيح النتائج المترتبة على هذه المقدمات توضيحاً بالغ الأهمية بالقياس إلى نظرية التأويل. نظر هايدجر في التوكيدات المنطقية، وفي بحث المنطق نفسه. العبارة تعتمد، خلافاً للمناطقة، على عمليات أولية أو فهم سابق. وقد ضرب هايدجر مثلاً بعبارة المطرقة ثقيلة. هنا نجد حدوداً منطقية تلائم تركيب هذا الإسناد أو التوكيد، ونجد المطرقة قد

فسرت باعتبارها شيئاً ذا خصائص. وتركيب العبارة أو بنيتها المؤلفة مما نسميه في العربية مبتدأ وخبراً جعلت المطرقة موضوعاً يواجهنا. ولكـــن عمليــات التفســير الأساسية للعالم لا تتمثل في توكيدات منطقية وعبارات نظرية. غالبـــاً مـــا تغيــب الكلمات على نحو ما ترى رجلاً يفحص المطرقة ويلقيها جانباً دون توكيد. وكان من الطبيعي أن يمضي هايدجر في مثال المطرقة، وأن يسأل عن كيفية نشوء العبـــارة المنطقية.

لقد كانت المطرقة من قبل هذا التوكيد ماثلة في شكل أداة في متناول اليـــد. فلما أصبحت موضوع بيان منطقي أو توكيد تغير الموقف تغيراً واضحاً في الاعتماد على فكرة الواسطة إلى الاعتماد على فكرة الإخبار. وهنا اختفى الموقف الســـابق، موقف الاعتماد على فكرة الواسطة أو الأداة التي نعمل بها إلى موقـــف الكـــلام أو البناء المنطقي. لقد تكشفت المطرقة من حيث هي موضوع يســـند إليـــه، واختفــت المطرقة السابقة من حيث هي أداة. وهكذا انفصلت المطرقة مـــن ســـياقها الحـــي، وطمس جوهرها أو كونها أداة تؤدي عملاً معيناً، وأفسح لها المجال باعتبارها شـــيئاً في متناول الرؤية يمكن أن يشار إليه. هذا السياق الأول هو الذي يســـميه هـــايدجر باسم السياق التأويلي الوجودي الممتلىء بالمعنى. لقد اختفى في العبـــارة المنطقيـــة، وأصبحت المطرقة أو الظاهرة مجرد شيء ينظر إليه. وعلى هـــذا النحـــو ينظـــر هايدجر إلى أقوال أرسطو في الربط والتقسيم نظـــرة الريـــب. يـــرى أرســـطو أن العبارات المنطقية مجرد ربط وتقسيم للمفهومات. وهذا في نظر هايدجر كلام ضحل لا عمق له يتجاهل المستوى العميق الأول للتفسير أو الحقائق. المســـتوى التـــأويلي الوجودي على نحو ما يسميه هايدجر. كل التوكيدات مشتقة من هذا المســـتوى، ولا يمكن أن تفحص بطريقة مثمرة ذات مغزى بمعزل عن جذورها الحقيقية في الوجود الإنساني.

ويمكن أن نقدر هذا التمييز إذا نظرنا في أسلوب التعامل مع اللغة في العلوم الحديثة، فقد وضح هايدجر قصور كل التعريفات التي تتشبث بمســـتوى التوكيـــدات والمنطق، أو تنظر إلى اللغة باعتبارها وسيلة معالجة المفاهيم. ذلـــك أن الأســـاس

الحقيقي للغة هو ظاهرة التكلم حيث يتجلى شيء ما. والتكلم أو الخطاب هو نقطـة بدء البحث اللغوي لأن التكلم واقعة تظهر فيها الوظيفة الحقيقية للكلمة ككلمة لا كأداة توكيد. الكلمة من حيث هي سياق حي. هذا السياق المتميز من فكرة التوكيد هو الذي يسميه هايدجر باسم الوظيفة التأويلية للكلمة.

والحقيقة أن الوظيفة التأويلية الأولى للكلمة شـغلت هـايدجر فـي أبحاثـه المتأخرة، وظفرت بمكانة كبيرة في التأويل اللاهوتي الحديث. إن هايدجر يرى، كما وضح إبلنج، أن الفهم لا ينبع من اللغة، وإنما الفهم يتم من خلال اللغة فحسـب. ولا يمكن أن تتجاهـل أهمية هذا الرأي، أو تقلل من شأنه في الدراسة اللاهوتية. ذلـك أنه يعيد الاعتبار لفكرة التكلم ذاتها. وكأن عبارة التكلم تعني ما يطلق عليه في هـذه الدراسات اسم التجلي والبلاغ.

اللغة من حيث هي تكلم ليست إذن مجموعة من الكلمات يعالجهـا المـرء باعتبارها "موضوعات". إن لها مكاناً في العالم الذي يتجلى لنا. لقد تعودنا حقاً على النظر إلى الكلمات من حيث هي أدوات أو موضوعات تخدمنا، واللغة، من الناحيـة الأساسية، أكبر من هذا وأصفى وأكثر نفاذاً في سياق الكينونة أو الوجـود، وأكـثر حضوراً مما نتصور في إطار علوم اللغة أيضاً.

لكن اللغة، من حيث هي تكلم، لا ينظر إليها هايدجر بوصفها تعبـيراً عـن حقيقة داخلية. إنها موقف يتجلى في الكلمات. وحديث الشعر نفسه ليس ناقلاً لباطنية نقية بل هو، في نظر هايدجر، مشاركة في العالم. الحديث الشعري ليس كشفاً لمتكلم، بل هو كشف لوجود العالم. ليس حديث الشعر، فيما يقول هـايدجر، شـخصياً ولا ظاهرة موضوعية. حديث الشعر مزاج منهما. والشعر هو العالم لأن العالم سـابق على الذاتي والموضوعي ومحيط بهما معاً.

لقد كان لهايدجر فضل معالجة مسألة الفهم في سياق يختلف اختلافاً جذريـاً عما سبق. لقد تجاوز الحدود التي وضعها دلثي حين فرق بين الفهم العلمي والفهـم التاريخي. ذهب هايدجر إلى مدى بعيد فزعم أن الفهم كله ذو طابع تاريخي. ذهـب هايدجر إلى ما وراء المفهومات، ورأى الفهم عملاً وجودياً لا عملاً ذهنياً، الفهم ليس

عمليات واعية وغير واعية. الفهم تكشف حقيقي للإنسان. ومن قبل كان الباحثون يفترضون تعريفاً سابقاً للحقيقي، ثم يتساءلون كيف تؤدي العمليات الذهنية ما تقرر من قبل. الآن يسأل هايدجر عن تأسيس الحقيقة أو فعل تكشف الحقيقة الذي أهمل أو عولج معالجة خاطئة.

من الواضح أن أصالة تفكير هايدجر ذات طابع شعري، وملاحظة هذا الطابع تساعدنا على تذوق استبصاراته التي تدور حول فكرة واحدة تظل رغم كل ما يبذل من أجلها قابلة للمزيد من الإفاضة لا تبوح بكل اسرارها لأحد. ونستطيع أن نقول هنا إن كتابات هايدجر المتأخرة حواش على العمل الأصلي "الوجود والزمان" تعمقه. هايدجر يقول دائماً إن الفهم هو قابلية الاستجابة. وقابلية الاستجابة أغلب على التفكير من معالجة المفاهيم. هايدجر معنى، منذ البدء إلى النهاية، بالطابع التأويلي لعملية تجلي الوجود. وفي الأعمال المتلاحقة لهايدجر يحفل بالتصورات اليونانية والحديثة للوجود والحقيقة واللغة والفكر. ولا شك في أن هايدجر في كتاباته المتأخرة يبدو أكثر شاعرية وغموضاً وأكثر حظاً من النبوءة والتبشير. ولكن بقي تكشف الوجود مشغلته الأساسية. لقد أخذ الطابع التأويلي عند هايدجر أبعاداً ثانية أكثر تأصيلاً. وأخذ اهتمامه بشرح النصوص يتزايد، ويذكر بما صنعه قلة من المفكرين من قبل. تساءل هايدجر عن أعماق التراث الغربي، وتكوينه الأصلي، وحاول دائماً استخراج المعنى الخفي لهذا التراث من خلال مخض عنيف.

وقد تحدث هايدجر عن مذهب أفلاطون في الحقيقة وفي قصة الكهف التمثيلية. هناك إيحاء بأن الحقيقة انكشاف لأن المرء يخرج من الكهف ثم يعود إليه. ولكن تصور الحقيقة من حيث هي مطابقة غلب على التصور الحي الدينامي للتجلي أو الظهور. أصبحت الحقيقة رؤية معينة، وموافقة صحيحة، وأصبح التفكير هو المعالجة المضبوطة للمفاهيم أو وضعها أمامنا.

هذا الرأي في الحقيقة والتفكير هو الذي يسود التفكير الميتافيزيقي الغربي، ويسود تناول الحياة من الناحية النظرية في حدود المفاهيم. وأصبح الإنسان الغربي

يفهم الوجود من خلال تصورات ثابتة يسميها الماهية، ولا يعول على تفهم الوجود كما ينبعث له ويتراجع عنه باستمرار. أصبح الوجود شيئاً مرئياً أو إدراكاً حسياً صحيحاً، أو توكيداً. وهذا يعني أن الفكر الذي يستهدف الحقيقة لا يأخذ مدده من الوجود الحي، بل يعتمد على ملاحظة المفاهيم. الوجود لا يفهم في الميتافيزيقا الغربية، في حدود التجربة الحية، وإنما يعالج من خلال مفهومات ثابتة عارية من الزمان. وهنا تبدو التفرقة بين معرفة الشيء، وأن تعيش من خلاله. كان هايدجر يعول على إبقاء القلق المستمر لا على تسكينه وتثبيته. يعول هايدجر، بعبارة أخرى، على ما هو حي متناهٍ زمني قريب. وهذا واضح في حديثه عن أوغسطين والأفلاطونية الجديدة. يرمي هايدجر مفهومات كثيرة بأنها خروج على مبدأ الوجود الحي المتغير الزمني، لقد ناقش التصورات الدينية في ضوء هذا الجنوح إلى الكينونة.

هذا التناول العام الذي يخرج عليه هايدجر يرتبط بديكارت على وجه الخصوص. فالحقيقة في نظر ديكارت لا تقوم على مجرد التوافق بين الذات والموضوع أو العالم والمعلوم. بل الحقيقة هي اليقين العقلي للذات. ونتيجة لهذا اعتبر الإنسان هو المرجع النهائي لكل شيء آخر. وكان كل شيء رهين الوعي أو رهين الذات. فقد كل شيء حريته أو وجوده، وظل مرجأ حتى يهبه الإنسان ما يشاء حين يشاء. ليس لشيء وفقاً لفلسفة ديكارت والتراث الغربي وجود مستقل يكفل له الإنسان الظهور. ليس لشيء، بعبارة أخرى، قوة وجود خاصة يعتز بها أو يتكشف عنها. كل شيء في الفلسفة مجرد موضوع ينتظر إذن الذات له بالمثول. الذات تهب ما تشاء فيكون الشيء أو الموضوع طبقاً لمفترضاتها أو قوانينها. أصبح الوجود صيغة الذات الواعية يدور في فلكها. هذا هو الغلو الذي يأخذه هايدجر على ديكارت والفكر الغربي.

وطبقاً لهذا الفكر يقاس كل شيء بمقاييس الذات، فليس للوجود معنى أو كيان بمعزل عن الذات. والمعنى هبة إنسانية يراد بها السيطرة على العالم. أصبح الفهم مرادفاً للسيطرة، أو نمطاً من الاحتلال، ولا غرابة أن يكون للعلم في هذا الإطار

سبق وغلبة لأنه يخدم إرادة الإنسان في السيطرة. أليس الفهم نفسه سيطرة! وهكذا أعطي اليقين العقلي قوة أكبر مما يجب. وأصبح الإنسان الذي يبحث عن السيطرة رهيناً في اعتبار هايدجر، وأصبحت موضوعات الفن غير ذات معنى إلا بالقياس إلى الذات. قيمة الفن لا تعدو، طبقاً لفلسفة ديكارت ومنهج الفكر الغربي كله، التعبير عن تجربة إنسانية، والثقافة هي مجموعة القيم التي لا يمكن لها أن تتجاوز الإنسان. كل شيء من الإنسان.. ولا يمكن في هذا الإطار أن ينظر إلى النشاط الثقافي باعتباره استجابة لله. فكل شيء، كما ترى، يتأسس في داخل الإنسان لا أكثر. وكل الفلسفات الخاصة بالقيمة ليست إلا نتيجة هذا التركز حول ميتافيزيقا الذات. فقد كل شيء معناه حين دخل في سجن الذات "الغربية" وفقدنا الإحساس بقداسة الأشياء، وباتت منزلة الاشياء هي فائدتها للإنسان. واختزل الوجود بعبارة هايدجر. لقد تعودنا أن نقول إن الإنسان يعزو إلى الأشياء قيمة. وهنا يحل لنا أن نقول بعد قليل إن القيم نفسها موضوعات أو أشياء اخترعناها. وهكذا يصب هايدجر غضبه على العلم والنزعة الإنسانية التي ترى الإنسان مركز العالم، ومقياس كل شيء.

والفكر، في هذا الإطار، تحكمه فكرة الصواب أو التطابق. والتطابق ليس إلا تعبيراً عن السطوة التي تمارسها الذات. السطوة هي التعبير الحقيقي عن الفكر الغربي في اعتقاد هايدجر. وكل نظام فلسفي غربي هو تعبير عن هذه الإرادة الغالبة. يستوي في ذلك العقل عند كانت، والحرية عند فختة، والحب عند شلنج، والروح المطلق عند هيجل، وإرادة القوة عند نيتشه.

إرادة القوة عميقة في الفكر الغربي الذي يرمز إلى الإنسان الغربي بعبارة الذات. وإرادة القوة لا تعترف بقيمة نهائية لأن الوجود المتكشف هو هذه القيمة. كل ما يعترف به النظام الغربي هو الظمأ إلى مزيد من القوة. ويتجلى هذا المفهوم في الاحتفال المستمر بالسيطرة التكنولوجية. وصدى التفكير التكنولوجي أعمق مما نتوهم، فقد أصبحنا نتصور عملية الفكر ذاتها في حدود السيطرة. والسيطرة – في رأي هايدجر – هي المفتاح الحقيقي للذات الغربية ومنهج تفكيرها. ومن الصعب الآن في زحام السيطرة وتأصيلها أن نخلص إلى تفهم أنقى وأكثر ولاء للوجود.

الوجود الذي يبحث عنه هايدجر يعني استنقاذ الإنسان من السيطرة. هذا هو هم التأويل الأساسي.

نداء هايدجر نداء عجيب يراد منه التمتع بلحظات أخرى أخصب وأكثر تحرراً. يتشوق هايدجر بطريقة مثيرة إلى لحظات الاستجابة المتفتحة الواسعة إلى العالم بدلاً من اللهث المستمر فكراً وعملاً وراء السيطرة. ومن أجل السيطرة لا نبحث عن الحفاظ على ثروات الأرض بل نستنفدها تحقيقاً لمطامعنا، وخوفاً عليها من سيطرة الآخرين.

في الفكر الغربي كما يتصوره هايدجر ليس للنهر قيمة ذاتية، النهر لا يعني شيئاً مستقلاً خاصاً به؛ فالإنسان يستطيع أن يوجه مجراه، وأن يبني فوقه السدود، وأن يلوثه إن شاءت له أغراضه. هربت الآلهة، وانتهكت الأرض طبقاً للتفكير الغربي السائد منذ أفلاطون وحتى ديكارت ونيتشه.

يوقن هايدجر أن التأويل أو الفهم يتأثر تأثراً مباشراً بهذه الاعتبارات، فنحن لا نستطيع أن نخرج من قبضة الفكر التكنولوجي والسيطرة. يتهم هايدجر، إذن، أغراض التأويل المضمرة والظاهرة. التأويل في خدمة اختراع مفيد، لا خدمة الخلق الحر، التأويل في خدمة المعالجة المستمرة للمفهومات المرتبطة بأهداف عملية. وفكرة المطابقة الآن تابعة لمطالب التكنولوجيا. التكنولوجيا فهم خاص. التكنولوجيا طراز جديد من التأويل.

توسع هايدجر في معالجة مشكلة التأويل توسعاً لم يسبق إليه. مطلب التكنولوجيا وما سايرها ووافقها من الفكر يتعامل مع معطيات سابقة معلومة من قبل، وتحتاج إلى الاستغلال أو التوضيح والتقييم. مطلب التكنولوجيا لا علاقة له بإخراج مادة غير معروفة إلى النور، لا علاقة له بإتاحة الفرصة لهذه المادة حتى تخرج إلى النور سالمة من الأغراض، الفكر المتأثر بأفلاطون وديكارت ليس من همه تجلي الأشياء، إنما همه البحث عن الصواب أو الصحة أو ملاءمة الأغراض. مثل هذا التوجه لا يعنيه إلا الضوء الواضح جداً الذي يمكن الإفادة منه، أو لا يعنيه إلا توضيح الموجود من قبل بدلاً من عبور الهوة بين الضوء

والظلام. وفي ظل هذه الاعتبارات التكنولوجية ينظر إلى اللغة بوصفها علامات على أشياء معلومة.

كل التراث الغربي في اللغة والحقيقة والفكر والتفهم والتفسير بني في نظر هايدجر على مذهب أفلاطون في الحقيقة. قد يرى هايدجر عند كانت وهيجل ونيتشه أمارات طريقة أخرى في فهم الحقيقة من حيث هي تكشف المستور، ولكنها تتعرض للضياع. حدد هايدجر إذن هدفه الفلسفي في ضوء التأويل. لقد وجد من واجبه التخلي عن تيار الصواب والمطابقة المستمرة إيثاراً للبحث عن المعنى الخفي، وإظهار غير المعلوم للضوء. هذا هو التجلي، وتفتح المغلق. وطبقاً لهذا التعريف لا يقف عند ما قصد إليه كانت، أو ما صرح به، بل يتجاوزه إلى ما لم يقله النص. ما خفي عن العين. يذهب هايدجر إلى التساؤل عن الفروق بين طبعات نقد العقل الخالص. يتطلع هايدجر إلى ما وراء الكلمات ليسأل عما لم يقله المؤلف، ولم يستطعه أيضاً. لكن هذا المحذوف هو قلب التأويل الدينامي الذي ينبغي أن يتضح.

إن النص النهائي التام ليس هو موضوع التأويل الأكبر. أحرى بعناية المؤول البحث عن العنف الداخلي والصراع الذي يستبطن خلق النص، لم يتردد هايدجر في أن يربط التأويل بالعنف بدلاً من السلاسة أو الملاسة. العنف بالنص هو تأويله لا المطابقة المزعومة التي استبدت بالعقول. العنف هو استخراج المحذوف. وحقيقة العمل هي ذلك الجانب الذي يبرق ثم يختفي. حقيقة العمل أو تأويله هو التأمل في ذلك الفراغ الخلاق الذي ينبع منه النص. مناط التأويل هو التفتح النشيط على الجانب الذي يختفي. وكل خلق إيجابي لا يخلو من نقطة اللاشيء أو قابلية النفي.

لكن المعاكس الأكبر للتأويل فيما يقول هايدجر هو الاعتقاد بأن العمل مدين لذات الفنان وما تنطوي عليه من انتصارات وتحكم وسيطرة. والسيطرة بداهة لا تسمح بإعمال مبدأ العنف، ولا تسمح لنقطة العدم بأن تأخذ وجوداً واضحاً. يجب أن يفهم التأويل باعتباره انفتاح المغلق أو نافذة تُطل على عالم خفي مقدس. التأويل، كالعالم الغني، يجب أن ينظر إليه في ضوء استقبال منحة مقدسة لا ضوء ذات قابضة متحكمة.

إن تفسير عمل عظيم ليس تدريباً ذا طابع أثري قديم يرجى العـودة الفجـة إليه، ولا هو جهـد من أجل اتخاذ الإغريق قدوة حياة كمـا يشـيع فـي النزعـة الإنسـانية. التأويل هو إحياء الفعل الأصلي للتكشف. هناك دائماً فيض مـن سـوء الفهم يجب إزاحته من أجل وقفة وسط ما قيل وما لم يقل.

لكن التأويل عند هايدجر كما نرى من اللمحات السالفة منذ الوجود والزمان ليس عوداً إلى الماضي، بل هو تفتح جديد. ومن أجل هذا التفتح يستبعد هايدجر مـا يسمى إعادة الماضي أو بعثه وتكوينه. هذا عنده محض حماقة، فكل تـأويل ينبغـي عليه أن يعنف بالمكونات الصريحة للنص. فإذا رفضنا أن نذهـب إلـى مـا وراء العبارت الصريحة فنحن نرتكب فعلاً فاحشاً أشبه بعبادة الأوثان، ونحن نفهم التاريخ فهماً بالغ السذاجة والقصور.

التأويل هو أن تفهم النص فهماً مختلفاً عن النص من بعض الوجوه، إن همنا أن نبحث عما لم يقله النص، ولم يفكر فيه، ولكنه يعيش من وراء كلماتـه. النـص ليس شيئاً أو موضوعاً ولا يقبل ما يسمونه إعادة الماضي والمقاصد والتاريخ الـذي انقطع. إن الوجود عند هايدجر لا يخلو من فكرة النزاع. ذلك الذي يسـميه العنـف والأعماق. إن هايدجر لا يلقي جانباً الإحساس التاريخي، لكنه يفهمـه فهمـاً أكـثر نضجاً لأن التاريخ هو نفسه التكشف المستمر. ولكل لحظة تساميها وإمكاناتها الجمة التي لا يحسبها الأثريون الذين يسمون أنفسهم مؤرخين موضوعيين.

قال هايدجر ذات مرة إن همه أن يتصور الفكر الإغريقي تصوراً كاشفاً، هذا التصـور خدمة للفكر الإغريقي، ومضى نحوه أو جهاد في سبيله وحفاظ عليه. وهو لا يعتبر التعمق إذن مجاوزة لهذا الفكر أو تسلطاً عليه مـن الخـارج. إن التـأويل بطبيعتـه ولاء، والولاء يعني أن هايدجر لا يزعم أنه يرى الفكر الإغريقي خـيراً مما رآه الإغريق أنفسهم. لا يشدد هايدجر على مقولة الأفضل بل يشدد على مقولـة أخرى وهي استخراج ما لم يعنوا به عناية واضحة، وكان خليقاً بالتأمل.

الأهم في التأويل هو استكناه المحذوف، ففي كل فكر يعتد به هذا الجـانب. وكل ثقافة ملهمة تتكون من جانبين: ما قالته وأعلنته، وما سكتت عنه أو لم تنطـق

به. وهذا مدار التأويل. مدار التأويل هو ما يكمن خلف الظاهر القاطع: ذلك الفـــراغ الخـــلاق أو اللاوجود عنصر أساسي من عناصر الثقافة الإنسانية يجـــب دائمـــاً أن نتجه إليه. المسكوت عنه لا يقل أهمية بأية حال عما ظهر وحُسم أمره. هــــذا هـــو الفراغ الذي يلاحق الممتلىء، ومن خلاله يتضح مفتاح آخر للوجود والحقيقة واللغة. ومن دونه تظل الأشياء مجرد موضوعات، ويظل العالم مجرد لعبة أو دمية في يـــد الإنسان. وبعبارة أخرى يؤكد هايدجر ضرورة تجاوز التوضيح والتعليل والعـــرض إلى فكرة التأمل. الفرق بين هذين النمطين شديد الأهمية، ويجب أن نقاوم التحيز لكل شيء ظاهر محدد.

كثيراً ما يقال إن هايدجر يدمر الفلسفة الغربية أو يثير مرة أخـــرى مســألة الوجود، ولكن من المناسب أيضاً أن يقال مع بالمر إن كتاباته المتأخرة تهتم اهتماماً واضحاً بالعملية التأويلية التي يعبر الإنسان من خلالهـــا الحـــدود بيـــن الموجـــود واللاموجود. وليس بحث الموجود مقصوراً على طبيعته، فهناك الســؤال العصيـــب عن كيفية بزوغه، وكيفية وصله والتفكر فيه.

الإنسان، فيما يقول هايدجر، حامل رســالة وناطق عن الوجود. والإنســـان هو الكائن الذي يعبر الهوة بين خفاء الوجود وظهوره، بيـــن اللاوجـــود والوجـــود. والإنسان إذا تكلم فسر الوجود. والتفكير الحق عند هايدجر ليس معالجة ما ظهر من قبل بل إظهار ما كان مختفياً. ومع ذلك ففي كل نص ينطـــق به مفكـــر أو شـــاعر عظيم يبقى شـــيء كثير مختفياً غير منطوق به. وهنا يقول هايدجر التأويل حـــوار. وهذا ما يردده جادامـــر. حوار متأمل مع النص عساه يظهر الخافي ويوســـع أفـــق الانفتاح. ولا شك أن كتابات هايدجر تحتوي على حوارات كثيرة. يتـــذوق هـــايدجر مبدأ تفتح المغلق.

لكن هذا التفتح يظل حواراً بين المحجوب والسافر. الحوار الخـــلاق عنـــد هايدجر ينبع من موقف إنساني قوامه الولاء والإخلاص وإرجـــاء الحكـــم والتفتـــح والاستماع إلى صوت الوجود. الحوار مساءلة أجل من مجرد الاستجواب. الحـــوار هو الطريق إلى التفتح. الحوار سؤال يفضي إلى سؤال. السؤال يحول نفسه، ويطرح

مدى واسعاً من خلال كل شيء. وتبدو الأسئلة جميعاً انطلاقاً رحباً لا نغترب فيـــه عن أنفسنا. المساءلة إذن نضال حي يغري الوجود بالتكشف، ويعبر الاختلاف بيـــن الوجود ومظاهره. لكن المساءلة همها كما أشرنا تقليب الوجود وكشف مهاد النفـــي. فالمساءلة على هذا الوجه ليست إحصاءً وتعليلاً وتوضيحاً. كل ذلك يتعلق بالجـــانب الثابت الصريح.

لكن هايدجر يلاحظ أن عاطفة التساؤل تضاءلت فـــي عقولنـــا، وأصبحـــت حبيسة في التثبت مما عرفنا من قبل. التساؤلات إذن يجب أن يكون لها قدر أساسي من جنون الشجاعة. نحن نسأل عن قوة النفي الكامنة التـــي يتمتـــع بهـــا الوجـــود، ونحاول التأتي الرفيق له حتى يبدو لنا بعد تمنع وحجاب.

السؤال الأساسي الذي يهفو إليه هايدجر ليس سؤال العلم ولا تقرير شـــيء معلوم، والتمكين له. السؤال نافذ في أعماق السلب راغب في إضاءتها. من خـــلال هذا التساؤل النادر تتضح القرابة بين الوجود والتاريخ والنفس. وفـــي مدخـــل إلـــى الميتافيزيقا يقول هايدجر إن جوهر الإنسان سؤال لا جواب. سؤال يخلق التـــاريخ. وهذا هو معناه الأساسي. في التساؤل يكشف الوجود عن نفسه. وحينئذ يبدأ التـــاريخ الحق، فليس ثمة مسافة بين الأمرين. التاريخ، بعبارة بسيطة، هـــو لحظـــة تحقـــق الوجود. فإذا تساءل المرء ثاب إلى نفسه، فالنفس هنا هي فعل التفتح. وذاتية الإنسان تعني أنه يحول الوجود الذي يتكشف له إلى تاريخ يستجمع نفسه ليقف من خلاله.

وفي كتابات تالية يتحول اصطلاح هايدجر من مســـاءلة إلـــى تفتـــح يقـــظ للوجود، وهنا يكون التجلي منحة من الوجود لا مجرد نتاج لفحص الإنسان وفعلـــه في التفهم. ولكن بالمر يحذرنا من توهم أي تناقض أساسي من طرف إلى طـــرف. فالموقف الثاني لا ينقض الموقف الأول بل يكمله ويؤيـــده. هـــايدجر فـــي أعمالـــه المتأخرة يؤكد عدم التركز حول الذات، ومن أجل ذلك تتغير الصورة مـــن نضـــال الإنسان مع الوجود مسائلاً إلى الإنسان بوصفه راعياً للوجود. هذه الرعاية الحارسة يشـــار إليها في حدود التأمل اللاهوتي وصنعة الشعر، وهما معاً حدثان إنســـانيان، وإن كانا في جوهرهما عند هايدجر استجابة للوجود.

وفي رسالة عن النزعة الإنسانية يقول هايدجر إن التفكر التفاتة إلى قدرية الوجود، والطابع الحاسم أو القول المأثور عن الوجود أنه منحة الحقيقة، وهذا هو القانون الأول للتفكير، وهو بداهة بمعزل عن قواعد المنطق. فالوجود هو الطابع الحتمي للتفكير. وهذا الطابع في نفسه تاريخي. فقد دخل اللغة متمثلاً في فعل القول، وإذا نظرنا إلى الإنسان من حيث هو راع للوجود فقد روح بروميثيوس في كتابات سوفوكليس التي ينبه إليها هايدجر في مدخل إلى الميتافيزيقا. لكن هايدجر يؤكد أنه ينبغي علينا ألا نصنع شيئاً، وأن نكتفي بالتوقع.

وفي بحثه عن كيفية حدوث التفكير يوصف الفكر بأنه استجابة لنداء صوت الوجود، ومرافقته، أو الانضمام إليه. الفكر بعبارة أخرى شيء يصدر عن أعمق أعماق قلب الإنسان حيث يبقى كل شيء مخبأ محجوباً ينتظر العناية به أو التفكر فيه. وهنا تكون الاستجابة لا المساءلة هي الكلمة الأساسية. ومع ذلك فالإنسان يظل الكائن الذي يستطيع من خلال الاستجابة أن ينفذ في قابلية النفي المستكنة في الوجود أو في السر الذي لا ينكشف.

ومناقشة فكرة المساءلة تؤدي إلى بعض الموجهات الأساسية في كتابات هايدجر المتأخرة من مثل التاريخية، والاختلاف الأنطولوجي، والشعر، وموقف التفتح المستجيب الذي يسمح لنا بأن نتحرك نحو العالم، وأن نتقبل رسالته. كل هذه الجوانب تعبر عن موقف تأويلي يختلف عن الاتجاه الموضوعي المنفصل الذي يبنى على توقير التحليل، واعتبار التأويل مرادفاً له.

لا غرابة أن يصرح هايدجر في هذا الجو أنه التمس التأويل من دراساته اللاهوتية والتأمل في العلاقة بين الكلمة في الكتاب المقدس والفكر اللاهوتي التأملي. هذه هي نفسها العلاقة بين الوجود واللغة. وهي علاقة تحتاج باستمرار إلى كشف. ومقتضى هذا أن اللغة يجب أن توضع في سياق جديد، وأن ترتبط بالفهم الوجودي ارتباطاً حميماً لا قبل للفكر المنطقي والمعالجة الذهنية به. الفكر المنطقي متأخر، وليس أصلياً. الفكر المنطقي مشتق، فيما يقول هايدجر، من اللغة في سياقها الحي المنطوق. لقد وضع هايدجر المنطق والقضايا في مكانها من اهتمام الإنسان بالعرض والتوضيح والاكتفاء بالإثبات والتوكيد.

لكن اللغة في جوهرها الحقيقي هي النطق الأولي أو الفهم التاريخي السابق الذي ينتمي إلى وجود الإنسان. وابتداء من هذه الملاحظة ناقش هايدجر النظريات التي ترى اللغة مجرد وسيلة للاتصال أو الإفادة. فكرة اللغة شديدة الأهمية في مدخل إلى الميتافيزيقا، كان هايدجر شديد الإخلاص للسؤال عن الوجود، ومن ثم رجع إلى بارمنيدس وعباراته التي تؤكد أن الوجود والفهم سواء. وهذا يعني أن الوجود حيث الظهور، والدخول في الإفصاح والكشف. لا وجود بلا فهم، ولا فهم بلا وجود. كذلك لا وجود دون لغة ولا لغة دون وجود. ولو افترضنا أن الإنسان لا معرفة له سابقة بالوجود، وأنه لا قبل له بمعناه لما أمكن أن نتصور لغة على الإطلاق. فالكلام عن الوجود من حيث هو يعني، ضمناً، أن نفهم مثوله من قبل. وهذا لا ينقض أن جوهر الإنسان يتضمن القدرة اللغوية. ولو افترضنا انتفاء هذه القدرة لبدت كل الموجودات غائبة أو مغلقة دوننا. بل إن اللغة جعلتنا ندرك وجودنا نحن، ولولاها لما استطعنا أن نميز الوجود من عدم الوجود. وجود الإنسان لا يمكن تصوره دون لغة.

ويعبر هايدجر عن هذه المسألة تعبيراً قاطعاً فيقول الإنسان كائن يتكلم. وأي إيهام وخداع أكبر من أن يقال إن الإنسان اخترع اللغة. الإنسان لا يخترع اللغة ولا يخترع الفهم والزمن والوجود نفسه. وكيف يمكن للإنسان أن يخترع القوة التي تنفذ في وجوده، وتمكنه من أن يكون. كل شيء حتى كلمات الشعر استجابة الإنسان لوجود الكائنات.

يؤكد هايدجر استجابة الإنسان لخطاب الوجود أو ندائه، ويقول إن عمل الفكر هو أن يعلن مراراً وتكراراً في شكل منطوق عن مقدم الوجود الذي ظل منتظراً للإنسان. والوجود طبعاً يتجلى في اللغة. ويعبر هايدجر عن تجلي الوجود بكلمة القَدَر بمعنى أن حتمية القول هي قول الوجود، بل هي حتمية الحقيقة وهي القانون الأول للتفكير. وفي مدخل إلى الميتافيزيقا يرى هايدجر في اللغة دينامية وجود الإنسان التي تمكنه من أن يؤسس التاريخ. والفهم والقول أعمال تاريخية، بمعنى أن الوجود يدخل بعضه في بعض أو يحدث. ربما كان هناك شيء من

الاختلاف في توكيد جانب مرة وجانب آخر مرة ثانية. فالإنسان لا يناضل الوجود بقدر ما ينفتح لاستقباله أو يتطلع إلى رسالته. لكن المساءلة لا تختفي من ذهن هايدجر، ذلك أن المساءلة تخترق المفهومات التي تخدم العرض والتوضيح والاختزال. يبقى التساؤل أساسياً في فكر هايدجر. وربما كان الانتقال من مصطلح إلى آخر وسيلة بعد أخرى لتوكيد أولية الوجود.

ومغزى هذا أن نعدل عن العادة المألوفة التي تتمثل في عبارة مثل الإنسان يقول. الحقيقة أن اللغة نفسها هي التي تقول. وقد ألح هايدجر على أن اللغة في جوهرها ليست تعبيراً ولا نشاط ذات. اللغة تتكلم. والكلمات تنطق في سكون الكون. ومن خلالها تظهر حقائق عالم الإنسان، ويظهر التضارب بين فكرة الأرض والعالم الإنساني. إن الصوت الناشىء في السكون ليس ابن الإنسان، فالإنسان، على العكس، في جوهره لغة. وإذا كان القول فعلاً إنسانياً فالقول نفسه يتم بواسطة فعل لغوي، والذي يتجلى في اللغة ليس شيئاً إنسانياً. إنه الوجود نفسه.

لقد وجد هايدجر اللغة في النطق والقول خاصة. القول هو ظهور الوجود أو إفصاحه. ولهذا كان الصمت أحياناً قادراً على أن يقول أكثر مما تفعل الكلمات. والقول يتضمن في نفسه القدرة على الإنصات. وبفضل الإنصات يظهر الوجود. القول يحفظ ما نسمعه ويظهر الوجود نفسه، اللغة مرة أخرى ليست تعبيراً عن الإنسان. اللغة تجل للوجود. والفكر لا يعبر عن الإنسان. الفكر يسمح للوجود أن يأخذ مكاناً في شكل لغة. هذا ما يسميه هايدجر حتمية الإنسان، وحتمية الحقيقة، وحتمية الوجود.

يتجه هايدجر نحو التوكيد المتزايد للغوية الوجود الإنساني، ونحو الوجود الذي يهدي الإنسان ويناديه، ولذلك يقول كثيراً إن الإنسان لا يفصح بل الوجود هو الذي يفصح. وهذا يعني شيئاً كثيراً بالقياس إلى نظام التفسير. فجوهر اللغة ليس هو الشعور الشخصي أوالتحكم. جوهر اللغة والتفسير هو أن تأذن للشيء كي يظهر نفسه. كذلك يستبعد هايدجر من خلال هذا النظام الفكري الاتكاء الشديد على التحليل والتعليل من أجل إحراز الحوار المرجو مع ما يبدو في النص.

إن الفهم عند هايدجر لا يقتصر على مساءلة الجوانب المستعدة للظهور، والجوانب الاحتمالية غير التقريرية. بل يشمل أيضاً تعلم التوقع أو الانتظار، وتعلم العثور على الموقع الذي يظهر فيه وجود النص. التفسير، عند هايدجر، وسيلة تساعد اللغة نفسها على أن تأخذ حيزاً. ذلك أن الوظيفة التأويلية مدارها الموضع الذي يظهر الوجود فيه نفسه. واللغة في جوهرها نظام تأويلي، وهي تبلغ ذروة التأويلية في الشعر العظيم. قال هايدجر إن الشاعر رسول ينظم الأداء بين الآلهة والإنسان، وقد يؤوله.

هايدجر يوحد بين جوهر الوجود والإنسان والشعر والفلسفة من ناحية والوظيفة التأويلية لفعل القول من ناحية ثانية. وهذا يعني أن فلسفة هايدجر كما يقول بالمر تأويلية في أساسها. وكل المسائل المهمة عنده تقع في مجال التأويل. ومن الواضح أنه نقل سياق التأويل بعيداً عن التصور السابق المقصور على الناحية الفيلولوجية من تفسير النص، ومن الواضح كذلك أن التقسيم الثنائي للذات والموضوع، والكلام في الموضوعية، ومعايير صحة التفسير والنص باعتباره تعبيراً عن الإنسان – كل هذا غريب على عقل هايدجر. إن تعريف التأويل من حيث هو كشف اللحظة التي يتجلى فيها الوجود قد يراه ريكور أوسع مما ينبغي لأنه لا يتضمن – بالضرورة – مسألة تفسير النص. ولكن هذا التعريف يمثل تحولاً كاسحاً في طبوغرافية التأويل. لقد عنى هايدجر بما لم يعن به ريكور، بالوسط الأنطولوجي للتأويل. وليس من الحكمة ولا من العدل أن ننظر إلى تراث هايدجر في ضوء نظرية شرح الشعر. ذلك أن معظم اهتمامه يدور حول طبيعة اللغة أو طبيعة الوجود. وكل شيء يذكره عن الشعر يأتي في هذا الإطار المحدود. وقد أنكر هايدجر نفسه أن تكون له إسهامات قوية في تاريخ الأدب وعلم الجمال.

ومع ذلك ففي وسعنا أن نتخير شيئاً من تفهمه لفكرة الشروح في الجزء الأخير من كتابه مدخل إلى الميتافيزيقا حيث يحاول أن يحدد بطريقة أوضح التصور الإغريقي للإنسان. وقد تعرض لبعض شعر سوفوكليس، وبين بطريقة عملية أن مناط التأويل هو تناول القصيدة من وجهة نظر مختلفة، والاهتمام بالمعنى الباطني

ورسم حدوده، وبناء صرح الكلمات وتجاوز هذا الصرح أيضاً. مهمة التأويل رسم المجال الذي تفتحه القصيدة، وتبين حدوده وملامحه. وذلك يقتضي العثور على مركز القصيدة الذي يصور طبيعة الإنسان المتحدث عنه.

ومن الواضح أن هذه الإيماءات لا علاقة لها بالتناول الشكلي، فالتناول الشكلي ضد الأسئلة التي يثيرها هايدجر. كان هايدجر مولعاً بالبحث عن الموضع الذي تنبعث منه كلمات القصيدة، أو إضاءة الوجود. هايدجر يبحث عن الإضاءة التي تدعم صرح الكلمات وتذهب إلى ما فوقه. فما يقال يقع في دائرة بعضها محذوف أو غير واضح تماماً. هذا الجانب يقع وراء النص، ويمثل مبدأ القصيدة الحاكم في أمرها الموضح لأجزائها. فالوجود الذي يبزغ هدف هايدجر الأعلى وهو روح القصيدة. ينتقل المؤول بين أجزاء القصيدة جيئة وذهاباً حتى يتاح له أن يعثر على المجال الذي تخفيه. للقصيدة إذن مركز ينبغي أن تقف من دونه على حافة العلاقة بين الإخفاء والإظهار. كل هذا يعني أنه لابد من أن نذهب إلى شيء لم تعبر عنه القصيدة.

والذين يقنعون بما تقول القصيدة قولاً صريحاً لا يؤولون. يبدأ التناول الحقيقي إذا جاوزنا هذا الجانب إلى ما وراء الكلمات، وإن كان كامناً فيها. ولا مفر لبلوغ هذه الغاية من استخدام العنف على حد تسمية هايدجر. التأويل ينبغي أن يلتمس هذا الجانب الضروري الذي لا يجدي في استيضاحه التناول العلمي الذي يعتز بنفسه دون مبرر، ويسم كل ما يجاوز حدوده بالبطلان.

العملية التأويلية في جوهرها لا تدين فقط في نظر هايدجر للتوضيح العلمي لما يظهر في النص. فما هو مُعد سلفاً في النص ليس موضوع التأويل بحال ما. لا يمل هايدجر من القول إن التأويل يبحث عما ليس ماثلاً ولا واضحاً ولا مباشراً ولا قاصداً مستقيماً. التأويل ليس نوعاً من إعادة التعبير عن هذه الجوانب.

هايدجر لا يميل أيضاً إلىالعناية بالجانب الاجتماعي والسيكولوجي وجانب السيرة، ولا يسمي تناوله بأي من هذه الألقاب – إنه باحث عن النبع اللغوي أو مركز الضوء. كان يرى أن كل شاعر عظيم يصدر عن نبع أو قصيدة لم تتكون قط. والمؤول يلتمس ما لا يستطيع من هذه القصيدة الباطنة الأولى التي ظلت غيباً لا

يتحقق. يلتمس المؤول الطريق من خلال حوار أو علاقة بين ما يشبه الغيب والأمل وما يتحقق في هذه القصيدة أو تلك. إن كل نبرة ذات أعماق من الصمت والظلمات المضيئة.

هايدجر شديد التنبه إلى ما يعتري الحوار. الحوار قد يزعج صمت القصيدة أو قوتها بدلاً من أن يدعها تكشف نفسها لا يتطفل عليها أحد. وبعبارة أخرى يجب أن نؤمن أن التأويل لا يراد منه أن يكون بديلاً عن الإصغاء الحقيقي للقصيدة. وخير ما نصنع هو أن نجمّل القصيدة، وأن نقود القارىء إليها هي. إن النقاش أو الحوار همه أن يجعل الاستماع سؤالاً أو أن يجعله حافلاً بالمعنى. ولكن هل ترى في هذا قدراً من انصراف هايدجر عن مبدئه في جواز العنف أو استحسانه.

إن هايدجر منذ اللحظة الأولى يريد من التأويل أن يحسن الإصغاء حتى تتكلم القصيدة بلسانها وتفصح بملء إرادتها عن الحقيقة. ومسألة اصطناع العنف تحد للنقاد الكسالى فيما يقول هايدجر. أولئك الذين يضيّقون النص في حدود الظاهر والوضعي. مبدأ العنف هو تجاوز للنص، وعلو عليه، وهو إعادة تركيب السؤال الذي يعالجه النص.

التأويل يذهب إلى ما يقع خلف النص حيث منابت الكلمة، وحيث نسمع المزيد. نروح ونغدو في صبر، ونكرر القراءة بعد القراءة. إن تكرار السمع هو نفسه الجهد الذي يبذل من أجل أن نفسح السبيل أمام البيت كي ينطق. إن هدفنا إذن ليس هو مساعدة البيت على خير مما يقول. إننا في نظر هايدجر نهيىء المسرح للقصيدة دون أن نأخذ مكانها. القصيدة عند هايدجر هي العليا لا تنافسها سيرة المؤلف وحياته. القصيدة سيدة على نفسها وعلى غيرها أيضاً. هايدجر يسلم في اطمئنان بالحكم الذاتي الأنطولوجي للقصيدة، ويرى أن الاتكاء على إعادة التعبير عن القصيدة خطأ شائع. ومثله في الخطأ الاحتكام إلى بعض المقولات، وتقبل مضيق الموضوعية العلمية.

تحدث هايدجر عن طبيعة الفن أيضاً. وكان على ذكر دائماً بالمفهومات التأويلية للحقيقة والوجود. وكان على ذكر بالتعارض بين الصياغة الوضعية من

ناحية والجانب السلبي الخلاق أو اللغة من حيث هي نطق وقول يبوح ويصمت. كل عمل عظيم يتكلم، ومن خلال هذا يجعل العالم ظاهراً ماثلاً. هذا التكلم صادق يظهر الحقيقة ويخفيها بطريقة تلقائية. الحقيقة هي تكشف الخافي. والشاعر يسمَي المقدس، ويتيح له الظهور في شكل معين. كان هايدجر يرى الفن كله شـاعرياً فـي باطنـه وباحثاً عن المحجوب من الحقيقة يصوغه في واقعة تاريخية عينية.

هذا الموقف الجمالي عند هايدجر جوهره التوتر بين الأرض من حيث هـي المهاد الخلاق للأشياء والإنسان أو عالمه. فالأرض رمز يتمثل الأم التـي لا تنفـد، والنبع الأصلي لكل شيء. والعمل الفني يسمح للحقيقة بالتكشف من خلال هذا التوتر أو التعارض الخلاق الذي لا يخلو من حذف أو صمت. والمعبد الإغريقـي، علـى سبيل المثال، يحول الوجود إلى فضاء مفتوح، أو يكوّن فضاءه الخاص به. جمـال شكل المعبد عند هايدجر يعني أن مادته مشرقة رائعة. كل شيء في المعبد يظهـر نفسه ويضيء. المعبد لا يحاكي شيئاً، ولكنه ينحت من نفسه عالمـاً نستشـعر مـن خلاله حضور الآلهة. والأداة حين تحقق وظيفتها تخفي طبيعة المادة التـي تتكـون منها. العمل يطلق سراح المادة، يطلق وجودها وإشعاعها الروحي.

في العمل الفني نرى الحجر يتحرك، ويستقر ويكـون حجـراً لأول مـرة، ونرى المعدن يومض، ويشرق، ونرى الألوان تشع من حيث هي ألـوان، ونـرى النغمة عازفة، والكلمـة ناطقة. في العمل الفني يتاح للحجر أن يعـود إلـى كتلتـه وثقله، ويتاح للخشب أن يستمتع بمرونته، وللمعدن أن يستمتع بصلابتـه ولمعانـه، ويتاح للأنغام أن تعزف. وتتجلى في الكلمة قوتها في التسمية.

كل هذا يعني أن المعبد الإغريقي يسمح لكينونة الأرض بالمثول، فـالأرض ليست شيئاً نمشي عليه فحسب، والشجرة ليست شيئاً يقف على أحد جانبي الطريق. الأرض تحـيا من خلال إضاءة المعدن وتصويت النغمة، ثـم تـتراجع الأرض لا تعيا. الأرض هي إقامة الإنسان في الدنيا، وهي وجوده التاريخي. ومن خلال العمل الفني عند الإغريق تكون الأرض هي عالمنا وتفتحه.

إن رفعة الأرض ومعرض العالم الإنساني يكونان معاً جوهر هـذا العمـل

الفني. جوهر الفن إذن ليس صنعة ولا حذاقة ماهرة. جوهره تفتح الوجود الأرضي. ليس للعمل الفني معنى بمعزل عن هذا، وتفسير العمل الفني يعني التحرك في فضاء مطلق. وحقيقة الفن لا تقوم على توافق ضحل بينه وبين شيء تحدد من قبل. هذا العمل الفني الأثير عند هايدجر مجلى الأرض وقوتها وكونها ملء السمع والبصر. إننا نرى الأرض إذن من خلال المعبد. وفيما عدا ذلك نستخدمها أو ننساها، وتبقى مغلقة. كادت الأرض تكون أحد شقي الوجود الذي هو اللفظ الأساسي ومشغلة هايدجر. والشق الثاني هوالزمان بوصفه عالماً، أو العالم بوصفه زماناً أو توتراً وتوقاً وقوة خيال. ومغزى هذا كله أن عظمة الفن ليست هي عظمة الشكل بل هي العكس طاقته ووظيفته التأويلية.

إن هايدجر يسهم بكثير في مجال النظرية التأويلية. لقد تصور الفهم في الوجود والزمان تصوراً جديداً. ومن ثم ساعد على تحول نظرية التأويل تحولاً أساسياً. عرف هايدجر التأويل تعريفاً ثانياً، ووحد بينه وبين مفهومه الخاص للفنومنولوجيا، وفهم هايدجر الكلمات فهماً ثانياً. فالكلمات لا تعكس شيئاً موجوداً من قبل بطريقة سلبية، ولا تخلق شيئاً لم يكن له من قبل وجود. الكلمات ليست علامات ولا أدوات لخدمة الوعي وخدمة التقسيم الثنائي. الكلمات والفهم والوجود سواء.

لقد حول هايدجر التأويل إلى مكانه الجوهري من الوجود، وجعل التأويل والكلمة سرٍ الخروج، وسر الوجود، وسر الكشف الذي لا يزول. في ظل هذه التأملات عاش هايدجر وجعل من الطابع الوجودي للفهم أداة لإعادة تقدير اللغة والعمل الفني والفلسفة وتأويل النصوص.

فند هايدجر بطريقة موسعة فكرة تحسين شيء معلوم أو مساعدته التي استولت على علوم اللغة والبلاغة والنحو والنقد الأدبي. وتطلع بصورة ملحة بناءة إلى الوجود على مبعدة من الطابع الساكن المفروض. جعل هايدجر الوجود أشبه بالوردة التي تتفتح آلاف المرات وتغمض أيضاً. هذا هو المعنى الحقيقي للتأويل. ترقب الكشف والخروج من الظلام والعدم. كم هو رائع تعليق هايدجر في هذا السبيل.

لقد انتقد هايدجر توجهات العلم في التأويل، واستبعاده لفكرة السر وعملية الانكشاف. طاقة العلم هي التأتي لشيء تم وجوده وسكن وركد وبقي أن يقاس ويستخدم. لكن الوجود عمل نام مستمر لا يخلو من السر. السر والتكشف متفاعلان، ومن خلال هذا كله كان التأويل عملاً شديد الاختلاف عن النظرية التي استمرت منذ أرسطو، وآن لها أن تتراجع.

كان التأويل عند دلثي هو الأساس المنهجي الجديد للدراسات الإنسانية. ولكن التأويل عند هايدجر أكبر من هذا وأعمق. عاش دلثي على القسمة الثنائية بين العلمي والتاريخي، لكن هايدجر ترك هذا كله مؤكداً أن الفهم كله ذو طابع وجودي تاريخي موحد. وهكذا تهيأت دراسات التأويل لخطوة أخرى على يد جادامر.

# الفصل الخامس

# الخروج على الإستطيقا وانصهار الآفاق

نظرية التأويل مدينة بوجه خاص لكتاب جادامر المشهور بعنوان الحقيقة والمنهج. في هذا السفر عرض ناقد أصيل للإستطيقا الحديثة والفهم التاريخي. ومن الواضح أن جادامر يقتفي خطوات هايدجر، ويضيف أبعاداً فلسفية للتأويل مبناها أنطولوجية اللغة. جادامر إذن ذو إسهام ينبغي الإلمام به مادمنا نعنى بفلسفة الظاهرات وآثارها. استطاع جادامر أن يفيد إفادة خلاقة من هايدجر وأن يناوش مناوشة جادة فكرةالمنهج.

زعم جادامر أن المنهج مسألة ينبغي أن يعاد النظر في مشروعيتها. ما المقصود بكلمة المنهج؟ يقول جادامر إن الحقيقة ربما تراوغ المنهج. المنهج هو الصيغة العلمية للتعرف. هذه الصيغة لها مكاسب لا يمكن النزاع في أمرها. لكن كل صيغة لها خسائر أيضاً. صيغة المنهج العلمي هي الذات التي تسيطر على الموضوع. هذا النوع من الفهم ليس مطلب جادامر. مطلبه هو الوجه الأنطولوجي للفهم. لنلاحظ منذ البدء أن كلمة الفهم في استخدام جادامر تنطوي على العطف والتسامح. بل تنطوي على انحناء.

لنلاحظ أن هذا الفهم لا علاقة له واضحة بالمعنى العلمي للمنهج، ولا علاقة له أيضاً بفكرة الذاتية المتحكمة التي ثار عليها هايدجر. الفهم عند جادامر ليس هو هذا الوجه العلمي التجريدي، الفهم ليس شيئاً في خارج التاريخ. الفهم علىالعكس له طابع تاريخي.

مبتدأ التفكير عند هايدجر وجادامر هو محاربة الخضوع للتفكير المتأثر بالتكنولوجيا - هذا التفكير الذي يؤثر النزعة الذاتية ويكبر الوعي الذاتي. أو يكبر فكرة اليقين العقلي. يعود جادامر إلى الإغريق القدماء. كان الفكر عندهم جزءاً من

الوجود ذاته. لم يكن مبتدؤهم هو الذاتية، أو الموضوعية المؤسسة على الاعتراف بها. كان الفكر عند اليونان ذا طابع ديالكتيكي. طابع الحوار. وفي الحوار يهتدي المشاركون بطبيعة الشيء الذي يتفهمونه. المعرفة إذن ليست قبضاً وامتلاكاً وحيازة. المعرفة شيء يشارك في صنعه المتحاورون. اليونان إذن لا يؤكدون ذواتهم، اليونان يسلمون عقولهم لما يريدون معرفته ويسلمون نفوسهم أيضاً. هذا تقرب من الحقيقة لا تقرب الحقيقة من الذات. هذا رفق التعرف لا سلطة التعرف أو سلطة الذات العارفة.

نستطيع أن نقول إن أسلوب جادامر في تناول مشكلة الفهم أقرب وأوثق صلة بحوار سقراط. جادامر يخاصم – كما قلنا – التفكير التكنولوجي، ومبدأ السيطرة الكامن فيه. الحقيقة إذن لا تنال بفضل منهج صارم متسلط إنما تنال من خلال الحوار. والحوار ضد ما يسمى المنهج. المنهج ميل ذاتي معين، أو طريقة معينة في الرؤية تشكل كل شيء.

يرى جادامر أن المنهج لا يظهرنا على حقيقة جديدة، إنما يوضح – فحسب – الحقيقة السابقة المقررة. المنهج هو الإملاء، إملاء الشروط. الفهم ليس إملاء من هذا القبيل، لكن اكتشاف المنهج نفسه يدين للحوار أو المساءلة. المنهج يقود، ويوجه، ويضبط. لكن الحوار لا يخضع لأي من هذه الاعتبارات. الحوار يخضع للسؤال المنبثق من المادة التي نتحدث عنها.

الفهم، بعبارة أخرى، هو استجابة الانتماء. فرق بين فكرة المنهج وفكرة الانتماء. المنهج يسائل الأشياء لكن الأشياء تسائلنا نحن. من هنا يتضح لجادامر ما اتضح من قبل لهايدجر. لقد أراد كلاهما أن يخفف من غلو فكرة الذات بوصفها راعية المنهج وحاميته أو راعية التفكير التكنولوجي. التكنولوجيا تعالج الأشياء، وجادامر، ومن قبله هايدجر، يبحثان عن الأشياء التي تعالجنا. هناك فرق إذن بين فكرة الوعي الذي يجعل ما عداه موضوعاً يقع في مملكته وفكرة الوجود الذي ننتمي ونسعى إليه. الوجود أسبق من هذا الوعي وأكثر تأصيلاً. هذا الوجود مظهره الحوار، وليس مظهره التضاد الذي نرى آثاره في فلسفة هيجل. يجب أن ندقق في

مفهوم التأويل من هذا الوجه: التأويل حوار بين أفق خاص وأفق آخر أوسع منه يتحدر إلينا. لنقل إن مجرى الثقافة السيال يواجهنا أو يناوشنا. والمناوشة لا يراد بها الدحض، وإنما يراد بها تذكر قدر من المساءلة والتوقف. التأويل عند جادامر نظرية في الثقافة. الثقافة حوار ومساءلة. الثقافة ليست تقريراً ويقيناً وحكماً.

لنقرّب مسألة التأويل أو نظرية الثقافة عند جادامر. لنعد إلى أفلاطون و الديالكتيك. إن أفلاطون يفترض وجود مثل أو حقائق. لكن جادامر لا يذهب إلى هذا المدى. جادامر أقرب في فهم الحوار إلى هايدجر. والحوار عند هايدجر هو بنية الوجود. الوجود حوار. والحوار هو أن نسمح للأشياء أن تظهر نفسها. هذا ما تسميه الفنومنولوجيا. الفنومنولوجيا هي إنقاذ الوجود من ربقة المنهج العلمي الذي لا يسائل إلا جانباً واحداً من الأشياء.

لقد حاول جادامر أن يترجم الأنطولوجيا عند هايدجر إلى ملاحظات في الإستطيقا، وتفسير النص. وما من شك في أنه أفاد في الوقت نفسه من فكرة الجدل عند هيجل مستبعداً إلحاحه على وعي الذات. الديالكتيك عند جادامر ليس جدل الأضداد. إنه جدل بين أفق المفسر وأفق الثقافة المتحدرة التي تواجهنا، وتخلق لحظة من السلب والتساؤل.

وعلى هذا ترى بين هيجل وجادامر تشابهاً وفرقاً. كذلك نرى فرقاً وتشابهاً بين جادامر وأفلاطون. التأويلية الجدلية عند جادامر لا تفترض مذهب أفلاطون في المثل، وتصوره للحقيقة واللغة. بل تتأثر بكتابات هايدجر عن الوجود والفهم من حيث هو تركيب سابق. الهدف من الديالكتيك هو أن نجعل الوجود يظهر نفسه. المنهج يتضمن نوعاً خاصاً من السؤال عن جانب واحد، أما التأويلية الجدلية فتدع الشيء يسائلنا. وهذا ممكن لأن الفهم الإنساني ذو طابع لغوي.

اتجاه التفكير في مشكلة التأويل مدين إلى حد كبير لأعمال هايدجر. وربما كان الجديد هو الجانب الجدلي الذي برز عند هيجل، وتنمية الدلالات الضمنية لأنطولوجيا هايدجر، واستخدامها في تجديد الإستطيقا وتفسير النص. علينا أن نذكر تصورات هايدجر في الفكر واللغة والتاريخ والتجربة الإنسانية. هذه اللمحات

الخصبة تسري في كتاب الحقيقة والمنهج، وتساعد على تكوين مجموعة من الأفكار شديدة الترابط. قام جادامر بتحليل الأفكار السابقة عن اللغة، والوعي التاريخي، والتجربة الإستطيقية (ص ١٦٦). وأفاد – كما قلنا – من نظرية هايدجر في الفهم، ووصل إلى نقد جذري للإستطيقا الحديثة، وتصورات التفسير التاريخي الشائعة.

يرى جادامر أن تصور الوعي الإستطيقي المتفرد والمتميز من الوعي غير الإستطيقي تصور حديث. إنه نتيجة التركز على الذات السائد منذ ديكارت، الذي نبه إلى تأسيس المعرفة على اليقين الشخصي بأننا نفكر. ووفقاً لهذا التصور نتأمل الموضوع الإستطيقي من خلال وعي فارغ، واستقبال المدركات الحسية، والاستمتاع التلقائي بالشكل الحسي. وعلى هذا نعزل التجربة الإستطيقية من سائر المجالات العملية، ولا نقتنيها في حدود المحتوى لأنها استجابة خالصة للشكل. التجربة الإستطيقية إذن ليست موصولة بفهم القارىء لنفسه أو فهمه للزمان. إنها لحظة غير زمانية لا تشير إلى أي شيء آخر.

ونتائج هذا التصور كثيرة فقد انقطعت بنا السبل، ولم يبق أمامنا إلا المتعة الحسية، أهمل تقدير المحتوى، واعتبر الفن بمعزل عن المعرفة، ونشأت التفرقة المرهقة بين الشكل والمحتوى، وعزى السرور الجمالي إلى الشكل وحده، وفقد الفن منزلته في العالم، أو تُرك دون وظيفة. ولا مسوغ إذن للشعور بقداسة الفن، ودعوى نبوّة الفنان مادام الفن تعبيراً شكلياً عن الشعور أو المتعة الجمالية.

هذا التصور ينقضه ما نجد نحو أي عمل عظيم. إن العمل الفني يفتح العالم أمامنا. وهذا الفتح أكبر من المتعة الحسية المتعلقة بما نسميه الشكل. وإذا توقفنا عن اعتبار العمل موضوعاً، ونظرنا إليه بوصفه عالماً آمناً أن الفن معرفة، وليس إدراكاً حسياً. الفن يوسّع آفاق عالمنا، وفهمنا لذواتنا، ويمكننا أن نرى العالم في ضوء جديد لأول مرة. وهذا يصدق على الأشياء العادية والمشتركة التي يتولاها الفن بالتنوير. وعلى هذا فالعمل الفني ليس معزولاً عن عالمنا، ولو صح هذا لما استطعنا أن نضيء فهمنا لذواتنا من خلاله. في لقاء العمل الفني لا ندخل في عالم أجنبي، ولا نخطو في خارج الزمان والتاريخ، ولا نفصل أنفسنا عن أنفسنا، ولا

نعيش في دائرة مغلقة، ولا نطرح جانبا أي عنصر من عناصر الحياة غير الإستطيقية. أمام العمل الفني نكون أوفى حضوراً. وحينما نتمثل في أنفسنا وحدة الآخر وذاتيته، وكونه عالماً نُحقق فهمنا لأنفسنا. وحين نفهم عملاً من أعمال الفن العظيمة نستعين بما مر في تجاربنا، ونستجمع كل نشاطنا. ويكون فهمنا الذاتي في الميزان. تتعرض الذات للمخاطرة. لسنا نحن الذين نسائل الموضوع. فالعمل الفني يسائلنا، ويناوشنا لأنه هو نفسه سؤال منبعث. تجربة العمل الفني تطوقنا، وتفسح لنفسها مكان السؤال عن وحدة فهمنا لأنفسنا ومسيرته واتصاله.

قد يقال إن العالم الذي نعيش فيه يختفي إبان مشاهدتنا للعمل الفني، وإن هذا العمل يستولي علينا لحظة ما، ويبدو عالماً مكتفياً بنفسه، ومغلقاً على نفسه أيضاً. قد يقال إن عمل الفن لا يحتاج إلى مقياس خارج عنه. ذلك أنه ليس صورة مطابقة لأية حقيقة أخرى. فكيف نوفق بين هذا الادعاء وقولنا إن العمل الفني يقدم إلينا عالماً موصولاً بعالمنا.

وهنا يكون الجواب أنطولوجياً – حقاً إننا حين نرى عملاً عظيماً ندخل في عالمه، ولكننا هنا نعود إلى أنفسنا لا نتركها. والدليل على ذلك أننا نقول ما أصدقه! لقد نطق الفنان بالحق. اقتنص الفنان الحقيقة في صورة أو شكل. إنه لم يستحضر عالماً مسحوراً لا وجود له، إن عالمه على العكس هو عالم التجربة المشتركة بيننا، أو فهمنا لذواتنا الذي نعيش من خلاله، ونتحرك ونحقق وجودنا. ومشروعية الفن، تبعاً لهذا كله، ليست هي المتعة الجمالية، بل هي إظهاره لوجودنا. وتحولات الشكل التي يقوم بها الفنان هي تحولات ونفاذ في حقيقة الوجود. وفهم الفن لا يتم من خلال التقطيع والتقسيم المنهجي له من حيث هو موضوع وشكل، ولا يتم من خلال فصل ما يقال عن طريقة قوله، إنما يتم من خلال فتح ذراعيه للعالم، والاستماع إلى السؤال الذي يلقيه علينا.

وعلى هذا يقدم إلينا العمل عالماً حقيقياً ما ينبغي لنا أن نختصره في عالمنا الشخصي، أو نخضعه لما تعارفنا عليه من علوم المناهج. لكننا نفهم هذا العالم الجديد لأننا جميعاً نشارك في أبنية فهم الذات التي تجعل العمل حقيقياً بالقياس

إلينا. وهذا هو الأساس لما يقال في الفنومنولوجيا عـن قصديـة الإدراك، وتوسـط القصدية أو الفهم هو ما نسميه الشكل. الفنان قادر على أن يحول تجربته للوجود إلى صورة أو شكل يعطي له بقاء وتفتحاً متكرراً على الأجيال المتتابعة. ومـن ثـم لا تكون التجربة مجرد طاقة للوجود بل تكون عملاً تاماً أو حقيقة باقية.

إن التغير الذي يصيب المواد المشكلة، ويحولها إلى صـورة هـو تحـول حقيقي. فما كان قبل العمل الفني فقد ذهب، ويبقى هذا العمل وحقيقتـه أو وجـوده. وبعـبارة أخرى يبلغ انصهار الوجود أو الحقيقة من خلال الشـكل حـد الكمـال، ويظهر شيء جديد. هناك توسط شـامل بحيث يصير تفاعل العناصر عالماً خاصـاً لا صورة من شيء آخر. هذا الاستقلال أو الحكم الذاتي لا واشجة بينه وبين استقلال الوعي الجمالي المنعزل الذي لا هدف له. إنه على العكس توسط معرفي بـالمعنى العميق الذي يقبل المشاركة.

وهناك جانب آخر لتصور جادامر للتوسط الشامل. إنه يؤكد التواصل بيـن الإستطيقي وغيره من العناصر التي تشارك في نشاط العمل. ونحن نشعر شـعوراً غرزياً بالنفـور من وصف طقس أو شعيرة بالجمال. فالتمييز الإستطيقي لا مكان له في وصف عظة طيبة. إن كلمة "جميلة " توحي أن المستمع إلـى العظـة يفصـل المحتوى من الشكل. وبمثل ذلك نرى التمييز بين ما يقال وطريقة القول غير ملائـم لتفهم العمل الفني. إن التوسط الذي يقوم به الفن يجب أن يؤخذ من حيث هو مجموع متكامل. إن طريقة القول جزء مما يقال أو الشـيء المعنـيّ. يؤكـد جـادامر أن الانفصال بين الصياغة والمضمون انفصال مصطنع لا وجه له. وبدلاً مـن عبـارة الاختلاف أوالتمايز الجمالي يمكن أن نتحدث بطريقة أفضـل عـن إلغـاء التمـايز واستبقاء المشاركة والتفاعل.

لقد حرصت الفنومنولوجيا في قول بالمر على أن تنبه إلى أن أساس التجربة الإستطيقية ليس هو المضمون ولا هو الشكل. الأساس هو الشيء الذي نعنيه وقـد تحول إلى صـورة أو عالم له ديناميات الخاصة. وفي لقائنا العمل الفني لا نبحـث عن انفصال الشعر عن مواده الأولية. وفي مشاهدة الأداء التمثيلي لا نفصـل بيـن الكلام وأدائه.

المادة والأداء كلاهما يحقق من الناحية العملية مطلب الشيء المعني، فهما معاً يتفاعلان أبلغ التفاعل وأقواه بحيث يكون الانفصال بينهما غير طبيعي أو متكلفاً. هذا التفاعل يسميه جادامر باسم وحدة الحقيقة. ولهذا ينكر تمييز التمثيلية من قصتها، وينكر النظر إلى الأداء من حيث هو أداء.

لقد عنى جادامر بتفنيد الإستطيقي وتفرده الذي لا يجعل للفن مكانا. الفن له مكان متفتح يخلقه ويدافع عنه. وبعبارة أخرى إن الفن له وجود أنطولوجي بالمعنى الشامل الذي يحيط بكل شيء. أما الإستطيقي فهو رديف ما لا مكان له ولا زمان. ولذلك وجب علاج المشكلة التي درج عليها علم الجمال علاجاً جذرياً بحيث نستعيد الأفق الذي يشمل الفن والتاريخ جميعاً.

يرى جادامر أننا بحاجة إلى تغيير النظرة إلى الفن التي سادت في العصور الحديثة والتخلي عن مبدأ التمثيل الذي قربته إلينا المعارض والمتاحف للدخول في دنيا الحقيقة التي تتألف من المحاورة الدائمة بين أعمال الفنان وفكرة التاريخ بمعناها الصحيح. ولذلك وجب التصدي لمشكلة الانفصال التي ينكرها النظر الفنومنولوجي بمعناه القصدي المشار إليه. ومن خلال هذا المعنى نستعيد الأفق الجامع الموحد بين الفن والحقيقة بوصفها تعيناً تاريخياً.

يرى جادامر أن وجهة النظر الماثلة في تفرد الإستطيقي لا تستطيع أن تقدم إجابة مقنعة لمشكلة تمثيل الفن، وعلاقته بالعالم. إن هذا التفرد نشأ من الفصل المشهور بين الذات والموضوع. فإذا تجاوزنا هذا الفصل بدا لنا الإستطيقي "البحث" جزءاً من مجموع أجزاء كثيرة تتفاعل لتكون وجوداً في داخل الزمان والمكان. إن التقابل بين الذات والموضوع أو سيطرة الذات أو رغبتها في أن تحذف ما تشاء هو أساس الزعم الذي تمثل في التجربة الإستطيقية المعزولة لحساب ما نشاء من الشهوات. هذه أصداء هايدجر.

ولتوضيح هذه النقاط يلم جادامر بظاهرة اللعب، وما تلقيه من ضوء على وجود العمل الفني. وهو بداهة لا يعيد مذهب اللذة، ولا يرى في اللعب ما يراه آخرون يتطلعون إلى لحظة نتخفف فيها من العالم. لقد نُظر إلى الفنان باعتباره طفلاً

حساساً نامياً يستمد السرور المحسوس من اللعـــب بالأشـكال وصياغـة المـواد، ومعالجتها بطريقة سارة.

يرى جادامر في هذه النظريات الخطأ الأصلي المنتشر أو إحالة كل شـــيء إلى الذاتية. لا يريد جادامر من اللعب نشاط الذات، ولا يريد حريتها، وإنما يريد من اللعب وجود العمل الفني نفسه. هدف جادامر من مناقشة مفهوم اللعب وعلاقته بالفن هو تحرير الفن من الارتباط المتوارث بالذات.

اللعب عمل جاد ذو حظ من التبجيل. وأي امرىء لا يأخذ اللعب مأخذ الجد يفسده. اللعب له ديناميات وأهداف مستقلة عن وعي اللاعبين. ليس اللعب شيئاً ثابتاً، إنه حركة وجود تُعرِّف بنفسها، ونحاول نحن أن ندخل فـــي عالمهـــا. وموضـــوع المناقشة الحقيقي هو اللعب، ومشاركتنا هي التي تجليه. ليس المهم هو ذواتنا. المهم هو اللعب نفسه الذي يأخذ مكاناً في أنفسنا.

النزعة الذاتية التي يهاجمها جادامر ترى اللعب نشاط ذاتٍ وإرادتها ومتعتها الخاصة. لكن جادامر يسأل عن اللعب نفسه ما هو وكيف يمضي. نقطة البدء هـــي اللعب لا الذاتية. اللعب سيد على اللاعبين، وله سحره الخاص. يتخير اللاعب اللعب الذي يهب نفسه له، ولكنه يدخل عالماً مغلقاً يكون اللاعبون فيه أتباعـــاً مخلصيـــن. للعب زخمه، وقوته الدافعة، وإرادته التي تسيطر على اللاعبين.

إن اللعب لا يصنع من أجل المشاهدين. فـــإذا عنُـــي اللعـــب أو الرياضـــة بالمشاهدين تعرّض للتشويه وفقد طابعه. بين اللعب وعمل الفـــن مشـــابه: كلاهمـــا مستقل، مكتف بنفسه، له قواعده الخاصة، وله حفز خاص، وتحقق. وكلاهما يحتوي القائمين عليه، لاعبين أو ممثلين، كلاهما يخدم روحاً أكبر مـــن المؤلـــف والممثـــل واللاعب.

ولكن الاختلاف بين اللعب والتمثيلية مهم أيضاً. ذلـــك أن التمثيليـــة تحقـــق معناها فحسب من خلال عرضها. لكن التمثيلية لا توجد من أجل المشاهدين، ولا من أجل اللاعبين. التمثيلية لها أكثر من وجود. التمثيلية مثل اللعب مكتفية بنفسها مغلقة، ولكنها أيضاً واقعة بالقياس إلى المشاهد.

اللعب لا يتحقق من خلال ذاتية اللاعبين، اللعب يمـلأ اللاعبيـن بروحـه، ويدخلهم عالمه. اللاعب يمارس اللعب من حيث هو قوة طاغية. هذا هو مؤدى فكرة الحقيقة المقصودة، إن التمثيلية تصنع من أجلنا ولكن معناها متميز منا. هـذا نظـر مختلف تماماً عن دور المتلقين الذي يروّج له.

العمل الفني قوة نخضع لها، ونعيش في رحابها، ونسلم لها السلطان. العمل الفني بلغة الفنومنولوجيا شيء يعنينا. إنه أكبر من السرور. إنـه حقيقـة أو واقعـة وجود. ليس المهم إذن هو ما نسميه الوعي الإستطيقي. المهم أن العمل يتحـدث أو يفضي إلينا بالمعنى أو المحتوى. إننا لا نسأل عن خاصية أو شكل في القصيـدة أو بنية محدودة، إننا نتجـه إلى القصيدة ذاتها أو نمارس معنـى أو واقعـة أو روحـاً تفيض علينا. فرق إذن بين نظر بنائي في الأساس، ونظر فنومنولوجي يعول علـى تجربة المعنى نفسه، المعنى بوصفه روحاً.

يخلص جادامر إلى أنْ لا تناقض بين استقلال العمل الأدبي وتوجهـه إلـى مشاهد أو قارىء، ومن خلال ارتباط العمل باللعب أو التمثيل نذكر أنه ليـس شـيئاً ثابتاً راكداً. العمل يتمتع بدينامية واضحة، ويجاوز فكرة الذات التي يـتركز حولهـا البحث الإستطيقي. لقد لاحظ جادامر أن الوعي الإستطيقي الذي طالت العنايـة بـه ليس مشتقاً من تجربتنا للعمل الأدبي بل هو مشتق من فلسفة الذاتية. التجربة، علـى العكس، تشهد أن العمل ليس مجرد شيء يقف أمام ذات مكتفية بنفسها. العمل الأدبي له وجوده الموثق من خلال تغييره للقارىء. الفن يعمل ويؤثر وليس مجرد انعكاس لذات. إن الشيء الباقي على الزمان أو التجربة ليست ملكاً لقارىء أو مشاهد. العمل هو مانح التجربة لا القارىء. ولهذا كان مهماً. اللعب أيضاً له طبيعة خاصة مستقلة عن وعي الذين يلعبون. لقد وجد جادامر نموذجاً يوضـح انهيـار الإسـتطيقا ذات النزعة الذاتية، ويخدم أيضاً استيضاح الطابع الحواري الأنطولوجي لنظرية التأويل.

والسؤال الآن أليس هذا التصور لاستقلال العمل الأدبي وديناميات وجـوده مشابهاً في روحه لمبادىء النقد الأدبي الجديد. ربما يكون الاختلاف ضئيلاً بين النقد الجديد ونظرية جادامر. ولكن جادامر دعم مبدأ اسـتقلال العمـل الأدبـي دون أن

يتورط في أسطورة الإستطيقي المتميز. قد يكون هناك لبس ما في التعــرف علــى مواقف النقد الجديد، وتقييم دفاعه عن اســتقلال العمل، ذلك الاستقلال الذي يعنـــي في حقيقة الأمر أنه لا تسامح قط في التمييز بين القراءة المناســبة والقــراءة غــير المناسبة. إن هذا الاستقلال يعني أن العمل يتفتح علـــى القــادرين الذيــن يملكــون الأدوات، ولا يملون من تذكر عافية اللغة، وحدودها، وتقديـــر الخطــط الظــاهرة والخافية التي يتبعها العمل الأدبي أو التي يوجه إليها اختيار القـــارىء أو تفضيــل اختيار على اختيار.

إن الاستقلال الذي دأب عليه النقد الجديد أو الوجود الموضوعي يعنـــي أن العمل الأدبي لا يضيع دمه بين القبائل ولا يترك نهباً لكل نزوة، ولا يخضع لتوقعات القارىء بلا حساب. اســتقلال العمل لا يناقض حيوية القـــارىء، ولكــن حيويــة القارىء ليست إطلاق العنان، وتجاهل ما يبديه العمل من مقاومة. إن فكرة مقاومـــة العمل الأدبي لبعض التصورات والنشاط الذاتي هي نفسها فكرة استقلاله. وليس ثــم استقلال تام، ولم يدع جادامر ولا ادعي النقاد الجدد أن العمل يعيش في فراغ أو أنه ملك لكل من يفك الخط أو لا يملك الأدوات المناسبة.

استقلال العمل الأدبي شركة بينه وبين قارىء له حظ من الكفاءة معـــترف به. استقلال العمل الأدبي موقف إنساني. موقف الإنصات المشهود، وموقف التخلي عن كثير من اعتقادات القارىء، وموقف التسامح أيضاً. استقلال العمل الأدبي يعني أنه لا خلط يسمح به بين العمل الأدبي وسلطة النزوة الشخصية. العمل الأدبي شركة لا يجور فيها حق القارىء على حق العمل. العمل الأدبي لا ينحني لسلطاننا. سلطاننا جدير بالانحناء أمام العمل الأدبي، أهمية العمل الأدبي تعبير عن استقلاله، واستقلاله أمارة تنقية التواصل من العناصر الدخيلة.

يجب أن نتعلم كيف نهب أنفسنا للآخرين، ولأعمال الفن العظيمة. اســتقلال العمل الأبي على هذا النحو خلاص من فرائض مشتبهة، وإقحام يدافـــع عنـــه دون مبرر، استقلال العمل الأدبي استنقاذ للإنسان من سرف الحرية، والاعتـــداد بـــالذات، والإصرار على أن يجثو كل شيء حتى أعمال الفن العظيمة تحت الأقدام. أقدام كل

قارىء. استقلال العمل الأدبي يعني أن أفقه محدود بوجه ما، يتحرك ويدافع عن حركته من التدخل الغليظ والطمس. إن نظرية القارىء الذي يصنع النص ليست إلا وجهاً من وجوه نظرية المؤلف. واستقلال العمل أو موضوعيته حفاظ لفكرة الحدود، والكبرياء، والحقوق، وتشريع مهم للتمييز بين المناسب وغير المناسب، بين النمو والاقتحام، بين الاستماع إلى صوت الثقافة في مسيرها العام وصوت الفردية الشاذة ومتعتها التي لا تحسب حساباً لما يتجاوز أفقها وذاتها، وحريتها التي لا ترعى فكرة النظام. موضوعية العمل الفني واستقلاله يعني إعلاء الحرية لتبلغ قوة النظام وصموده.

هناك تداخل عميق بين نظرية الفنومنولوجيا ونظرية تأويل العمل في النقد الجديد. ولكن الفنومنولوجيا أوضح إصراراً على مفهوم الروح والتجربة ووجود العمل الحر الذي لا يختصر في بعض القوالب المشهورة من قبيل المفارقة، والتناقض الظاهري. التأويل الفنومنولوجي يتميز بالإصرار على وجود العمل على مبعدة ما من شواغل الصيغ التي تستهلك الجهد وتعيد من هذا الوجه أو ذاك قصة عبادة الشكل. التأويل الفنومنولوجي يستنكر الإلحاح على أدبية الأدب.

الفنومنولوجيا والنقد الجديد بينهما مشابه، وكان جادامر حريصاً على أن يذكرنا أن الدفاع عن العمل واستقلاله لا يعني بأية حال أن الشعر لا مكان له في المجتمع. الشعر خطاب وعمل في نطاق التاريخ الحي لا في نطاق الفراغ من التوق والشوق والتوتر. تناول جادامر ذو الطابع الوجودي يحرر التفسير من أسطورة الذات المتفرقة عن الموضوع، ويحرره من الانفصال بين الشكل والمحتوى، ويحرره أيضاً من سلطان آراء المؤلف وعمله الشخصي.

يتحدث النقاد الجدد أحياناً عن الخضوع لوجود العمل الفني. وهم فى ذلك يوافقون ما ذهب إليه جادامر موافقة قلبية.

يرى جادامر أن النقاد الجدد يحتاجون إلى تذكرة يسيرة بالتواصل بين الأدب وفهم الذات. لقد نُسب إلى فكرة استقلال العمل الأدبي عزل الأدب عن الحياة وعن القراء. وهذا اتهام جزافي أقرب إلى السطحية وسرعة الاستنباط.

المهم أن جادامر ما يفتأ يذكرنا أن البدء بنقطة في الشكل أو التركيب خطيئة، وأن هذا فرع من مبدأ التمييز بين الإستطيقي وغير الإستطيقي. وبدلاً من ذلك كله لابد لنا أن نبحث عما يسميه جادامر باسم تاريخية الأدب. هذه التاريخية موضوع سوء فهم كثير. وعبارة ما يقوله النص الأدبي مختلطة في الأذهان بحيث يجب تحريرها. هناك قوم غير قليلين يرون واجبهم استبعاد ما يقوله النص محتجين بأنهم أمام الأدبية. والأدبية هي كيفية القول. لا يدري جادامر كيف يمكن أن تنفصل الكيفية عن الماهية، ولا يدري كيف يمكن أن نساق في هذا التيار الشكلي المحموم، وأن نتناسى معنى العمل الأدبي أو خطابه للوقت الحاضر.

إننا نتناسى أو نتجاهل الفرق والتوتر بين الماضي والحاضر، ونبذل طاقة غريبة في نفي تاريخية العمل الأدبي أو زمنيته. لكن هذه جناية رصد الصيغ والأشكال. إن استقلال العمل الأدبي لا ينقض في فلسفة جادامر الفنومنولوجية - الوجه الزمني التاريخي له.

هنا يجد جادامر من واجبه أن يفند بعض التصورات العالقة بكلمة التاريخ. ويعود فيذكرنا بما قاله هايدجر عن المعنى التاريخي الباطني للوجود. نحن لا نفهم نصاً ولا موضوعاً من خلال وعي فارغ يملؤه موقف - إننا نفهم من خلال قصد أولي إلى الموقف. وبعبارة أخرى لا وجود لرؤية نقية أو فهم دون إشارة إلى الحاضر. الفهم يتأسس دائماً من خلال الوجود في الحاضر. هذا مدلول كلمة التاريخ. لكن الحاضر فيما يقول جادامر لا ينفصل عن الماضي. الماضي فعّال في هذا الحاضر، الماضي ليس حزمة من حقائق تؤلف معاً موضوعاً أو شيئاً. الماضي مجرى نتحرك فيه ونشارك كلما خضنا في أي حدث من أحداث الفهم. وبهذا الاعتبار كانت التقاليد أو التراث أو مجرى الثقافة وتحدرها شيئاً متدفقاً نعيش فيه وإن يكن غير منظور بسبب شفافيته الشديدة. يقول هايدجر إننا نعيش من خلال اللغة. لا تناقض حقيقي، لأن اللغة منزل الوجود، إننا نعيش في ثنايا اللغة. يتفق هايدجر وجادامر على أن اللغة مستودع الثقافة المتحدرة وواسطة التواصل معها. الثقافة المتحدرة تخفي نفسها في اللغة. جادامر وهايدجر يريان أنّ اللغة

والتاريخ والوجود يتفاعل بعضها مع بعض أو يصهر بعضها بعضاً بحيث تكون الصفة اللغوية للوجود هي أنطولوجيته.

الظهور أو الوجود واقعة أو تاريخ أو ديناميات أو لغة. دعنا نرجىء قليلاً المظهر اللغوي، ولنتأمل في علاقة التاريخية بظاهرة الفهم السابق من حيث علاقته بمشكلة التأويل. يؤكد هايدجر أنّ فهم التاريخ لا يعني أن أترك تجربتي الخاصة، فالإنسان نفسه كائن تاريخي، والتاريخ يعني المشاركة الجماعية في الحياة. هذا الفهم السابق للحياة هو الذي يمكننا من أن نفهم الفن والأدب العظيم. وحين نقرأ يتاح لنا أن نعرف أنفسنا. والوعي التاريخي، لهذا، طريق معرفة النفس.

لكن المعرفة ليست موضوعية بالمعنى العلمي. لقد نحّى جادامر طرائق العلم الطبيعي، ومثله الموضوعية المزعومة في التاريخ. لقد نحّى مبادىء المدرسة التاريخية. ذلك أن موضوعية المعرفة بالمعنى المألوف تفترض وجهة نظر فوق الزمان يمكن أن يقاس عليها التاريخ نفسه. والإنسان الفاني لا يرى ولا يفهم إلا من خلال موقفه في الزمان والمكان. ولا يستطيع أن يقف بمعزل عن التاريخ ليحصل، بزعمنا، معرفة موضوعية مشروعة. ليس ثم معرفة مطلقة.

التجربة التاريخية، فيما يقول جادامر، ليست إجراءً، ولا منهجاً، إن لها نوعاً ثانياً من الموضوعية يكتسب من خلال طريقة ثانية. طريقة تبرأ من فكرة القهر العلمي.

ومن قبل هايدجر وجادمر أوحى إلينا هوسرل في نقده الفنومنولوجي نهاية الأسلوب القديم المسمى بالموضوعية على أساس من قصدية الوعي، ووضح لنا أن كل الكائنات تعيش في عالمنا أو وعينا القصدي. عارض هوسرل العالَم الموضوعي الذي يعترف به العالم، ونبه إلى عالم أو أفق آخر مشترك شخصي مملوء بالحياة. في ظل هذه التغيرات بدأ جادامر يضيء إضاءة ناقدة مسألة الوعي التاريخي.

لقد عدّل هايدجر بعض التعديل خطى هوسرل، وفسر قصدية الوعي تفسيراً "تاريخياً"، وأخذ عى عاتقه إعادة النظر في الفلسفة الغربية، واتكائها على التقابل بين الذات والموضوع أو القول بأن كل موضوعية تتأسس من خلاله اليقين الذاتي الذي نبه إليه ديكارت بوجه خاص.

في كتاب الوجود والزمان نرى تجاوز الذاتية المثالية التي قال بها هوسرل، ونرى تأسيس نوع من الموضوعية بمعزل عن فكرة الذات والموضــوع، وبعبــارة أخرى يلتمــس هايدجر موضوعية ثانية يسميها حقيقة الوجود الإنساني مــن حيــث هي مرجع نهائي. الموضوعية، عند هايدجر، تعارض موضوعية العلوم الطبيعيــة، وموضوعية الفلسفة الحديثة، وموضوعية الفكر التكنولوجي الحديث بكل ما له مــن ميول برجماتية. الموضوعية، عند هايدجر، خلاصتها دع الشــيء يُبــدي وجــوده الحقيقي.

يجب إذن ألا نخلط بين عالَم الموضوعية والدنيا الحية. دعنا نبدأ من هـــذه الدنيا. دعنا نشعر أن جزءاً صغيراً من الدنيا يمكن أن يكون شــيئاً مســتقلاً بنفســه مقصوداً. هناك فرق بين فكرة الأشياء أو الموضوعات وحياة العالم. العالم من حيث هو حياة يناقض جهودنا المستمرة لإدراكه من خلال منهج. إننا نصطـــدم عَرَضــاً بالعالم من خلال نوع من النفي أو الانهيار أو التوقف. الموضوعية والمنـــاهج لــن تكشف حياة العــالم لنا. ولكننا من خلال هـــذا الاصطــدام نصطنــع الأحكــام أو التقديرات ونتخذ قرارات. بل نســتطيع أن نزعم أن العالم الموضوعي بنيـــة فـــي داخل العالم الحي الذي نعانيه.

والسؤال هو كيف التأتي لهذا العالم الذي هو أكبر من مناهج العلماء. كيــف نقنعنه بأن ينكشف لنا. هنا يلجأ هايدجر إلى الفنومنولوجيا التي يسميها حقيقة التأويل.

هذا التناول لا يتأسس على طريقة انتماء العالم إلى ذات الإنسان بــل يقــوم على تقرب الإنسان من هذا العالم. هذا الانتماء الثاني هو عمل الفهــم الأساســي أو وجود الإنسان في العالم.

هذا التفسير للفهم الأنطولوجي هو مبتدأ تحليل حقيقية التجربـــة الإنســانية. الوجود – عند هايدجر – مشروع في الماضي والحاضر والمقبل بما له من ممكنات غير محققة.

وبعبارة أخرى لا يمكن أن يُرى الماضي شيئاً قد انقضى، وانفصل تماماً عن الحاضر والآتي. إن رؤية الماضي – في نطاقه المزعوم – حلم يختلف عن طبيعــة

الفهم ذاتها. إن الوجه الزماني الداخلي لرؤية العالم أو الفهم يتم في حـــدود جامعـــة للماضي، والحاضر، والمستقبل.

يتعرض جادامر لتحرير الفهم والتفسير من الآراء المتحيزة الشائعة. يقال إن من السخف أن نقضي في إنجازات الماضي بمقياس اليـــوم، ولا يمكـــن أن نحقـــق المعرفة الموضوعية التاريخية دون التحرر من الأفكار والقيـــم الشـــخصية، ودون التفتح الذهني التام على عالم مضى. كثيراً ما نسمع إذن عن تخطئة الحكـــم علـــى عصر بمقاييس عصر آخر. كذلك نرى الباحثين يدعون إلى (التســـهيل) فـــي أمـــر لاهوت الفردوس المفقود فلا نخلطه بمعايير هذه الأيام. وبعبارة أخرى نقرأ الفردوس المفقود قراءة فنية لنستمتع بعظمة الأسلوب وفخامة التصور والقوة الخيالية دون ما نظر إلى الحقيقة. هذا النظر يفرق بين الجمال والحقيقة أو يرى في الملحمة طائفـــة من الأفكار الميتة.

هذا الرأي الغريب يُعتبر – خطأ – ضرباً من التفتح الذهني، ويفـــترض أن الحاضر صواب لا ريب فيه. صواب مطلق.

ونستنتج من آراء هايدجر وجادامر في الفهم التاريخي أن محبي الدراســـات الفيلولوجية والمنقبين عن فكرة الآثار القديمة الذين ينظرون إلى الماضي المنقطـــع ليسوا أصح فهماً للتاريخ من دعاة النزعة الإستطيقية الذاتية.

والحقيقة أن الحاضر لا يمكن التخلي عنه من أجل أن نخوض في الماضي. ومعنى العمل القديم أو الماضي لا يمكن أن يرى في مضيه. الأمر علـــى العكـس فمعنى العمل الماضي يحدد من خلال مساءلات الحاضر له. وإذا فحصنا بنية الفهـم فحصاً يقظاً وجدنا الأسئلة التي نسألها منوطة بطريقة تصورنا للمســـتقبل. وبعبـــارة مختصرة نرى نزعة التـــاريخ الماضي منكرة للتاريخية الحقة التي تدخل المـــاضي في نسيج الحاضر. ماذا يعني هذا بالقياس إلى فكرة التحيز. إن إنكار التحيز نوع من سوء الفهم نتوارثه عن عصر التنوير. إن جادامر لا يتردد في إقرار أهمية التحيزات ومدخلها في التفسير. والتفسير الذاتي ليس إلا خفقاناً يسيراً في داخل مجرى الحيـــاة التاريخية المغلـــق. ولهذا السبب فإن تحيزات الفرد أو افتراضاته السابقة أكبر مـــن

أن ينظر إليها على أنها اعتبارات شخصية. إنها بعبارة موجــزة ليسـت خالصـة للمفسِّر، إنها الحقيقة التاريخية لكيانه. الأحكام السابقة لا يمكن الاستغناء عنهـا بـل يجب استبقاؤها لأنها أساس قدرتنا على أن نفهم التاريخ.

هذا المبدأ من وجهة النظرية التأويلية يعني أنه لا وجود للتفسير بمعزل عن الافتراضات السابقة. الكتب المقدسة والنصوص الأدبية والعلمية لا يستغنى تفسيرها عن افتراضات أو تصورات قبْلية.

الفهم بنية موحدة فعالة من الناحية التاريخية. وهذا يصدق علـى التفسـير العلمي نفسه. ومعنى تجربة علمية أو وصفها لا يعتمد على التفسير العلمي نفسـه. معنى تجربة علمية أو وصفها لا يعتمد على توضيح تفاعل بعض العناصر فحسـب بل يعتمد أيضاً على تقاليد التفسير والممكنات التي يمكن أن تتفتح فـي المسـتقبل. والزمنية الماضية الحاضرة المستقبلة تنطبق على الفهم العلمي وغير العلمي معـاً. ليس هناك فهم بلا افتراضات سابقة في العلوم وخارجها.

من أين لنا هذه الافتراضات. من التراث الذي نحيا فيـه. هـذا الـتراث أو التقاليد ليست دخيلة على تفكيرنـا ولا تعاكسـنا ولا تمثـل مجـرد موضـوع أو موضوعات. إنها نسيج علاقات حية أو أفق نسبح فيه. التقاليد إذن لا علاقـة لهـا بمناهج معينة ذات نمط موضوعي علمي ولا يمكن أن تكون كذلك. إننا نحتاج إلـى فكر يعالج ما لا يستقيم له تصور موضوعي معزول. ولكننا لا نسـتمد افتراضاتنـا كلها من التراث. يجب ألا ننسى أن الفهم عمل من الحوار الذي يتفاعل فيـه الأفـق الذاتي مع ما نواجهه. الأفق الذاتي ليس يطفو بطريقة حرة ولا هو ومضة أو خفقـة ذات شفافية يستوعبها الموقف الحاضر. الفهم الذاتي ينبع من التـاريخ أو الـتراث معتمداً في ذلك على توسع الأفق الذي يتمتـع به الأديب حتى يسـتوعب الموقـف الذي يراه.

لا فهم دون افتراضات سابقة، والعقل مقولة أو بنية فلسفية أو درجـة مـن درجات الحكم ليس لها القول الأخير، ولذلك ينبغي أن نعيد تمحيص علاقتنا بالتراث. التراث والنص المستشـهد به ليسا عدوين للعقل والحرية العقلية على نحو ما كانـا

في عصر التنوير والرومانتيكية. التراث يمدنا بتيار التصورات الـذي نعيش فـي داخله، ويجب أن نتهيأ للتمييز بين الافتراضات السابقة المثمرة والافتراضات التـي تحبسنا وتعوق دون الرؤية والتفكير. ليس ثم تضاد باطني بين مطالب العقل ومطالب التـراث. العقل دائماً في حاجة إلى رؤية تراثية. والتقاليد تمد العقل بجوانب التاريخ والحقيقة التي تعنيه.

يؤكد جادامر نتائج الاعتراف بأهمية الافتراضات السابقة، ويرفض رفضـاً قاطعاً تفسير التنوير لكلمة العقل، ويعيد إلى مرجعيْة النص والتقاليد أو تحدرها إلينا المكانة التي لا نستمتع بها منذ عصر التنوير.

وفي ظل هذا كله يرفض جادامر فكرة التفسير الصحيح القائم المتفرد بذاته، ويراها ضرباً من الطيش والاستحالة. (الحقيقة والمنهج ص ٣٧٥) فليس ثم تفسير لا يعتمد على الحاضر. والحاضر لا يثبت ولا يسكن أبداً. وكل نص سواء أكان مـن الكتاب المقدس أو من شكسبير، يفهم، لا محالة، فـي ضـوء الحـاضر، وموقفـه التأويلي. وهذا لا يعني أننا نضفي مقاييس طائشة غير ملائمة على الماضي من أجل أن نفهم شكسبير أو الكتاب المقدس. لابد من تداخل الحاضر والماضي، ولابد مـن تذكر أن التفسير أمر نؤديه لحسابنا وليس هو بالشيء أو الصفة الثابتة المنفصلة عنا. لكن جادامر يؤكد في نطاق تعريفه لتاريخية التفسـير أن المعنـى لا يختلـف الآن اختلافاً مطلقاً عما كان عليه عند قرائه الأوائل. ولأمر ما حـرص علمـاء تفسـير القرآن على أن يضعوا أقوال الصحابـة والتابعين أو المأثور إلـى جـانب أقـوال غيرهم من المتأخرين وأن يربطوا بينها. تاريخية التفسير تؤكد أن المعنى موصـول بالحاضر وموقفه التأويلي. وحقيقـة الوجود التي هي مناط التفسير أو مناط كل عمل عظيم لا تعني شيئاً مطلقاً مقطوعاً به مفصولاً وخصيماً لكل ما عداه.

عند جادامر نرى التوتر بين الحاضر والماضي أساسياً ومثمراً من بعـض الوجوه في نظرية التأويل. ويعني جادامر بهذا التوتر منزلة بين الغرابة والإلف، بين تباعد الماضي واقترابه. منزلة بين الاتصال الوثيق والانفصال الواضـح. (الحقيقـة والمنهج ص ٢٧٩). التأويـل إذن توسط يشمل الموضوع الذي نعنيـه والـتراث.

وهذا لا يعني أن التأويل يقوم على إجراء منهجي، قدر ما يعني توضيح الأوضاع التي يتم في ضوئها.

إن ما يتوسط النص لأدائه ليس شيئاً من وادي شعور الكاتب أو رأيه الخاص، إنما هو شيء مقصود لذاته ولحقوقه علينا. وبعبارة أفصح إن التفسير ليس تابعاً للمؤلف. كذلك التفسير ليس مهتماً بفكرة التعبير عن الحياة أو غيرها. اهتمامه ينصب على حقيقة شيء بغض النظر عن الشخصية من ناحية والشيء الخارجي المفرد بنفسه من ناحية ثانية. ومن المنطقي أن يكون عمل أدبي معاصر ذا مغزى عظيم بالقياس إلينا نحن الذين نعاصره. ولكن علّمتنا التجربة أن الزمن وحده يفصل بين المهم وغير المهم. وليس سبب هذا أن المسافة الزمنية تقضي على الاهتمام الشخصي. وإنما السبب أن الزمن يقدر على استبعاد العرضي أو غير الجوهري، ويأذن للمعنى الحقيقي الذي ظل مختفياً بأن يظهر أو يتضح. ولهذا فإن للمسافة الزمنية وظيفة سلبية ووظيفة إيجابية، المسافة الزمنية تساعد على انقراض بعض الأحكام أو الأقضية السابقة، وتساعد أيضاً على إظهار أحكام أخرى أوثق صلة بالفهم الحقيقي (الحقيقة والمنهج ص ٢٨٢).

ولهذا نرى فائدة الفاصل الزمني الذي يشبه فكرة المسافة الاستطيقية التي تمكن الرائي من الانسجام مع العمل الفني دون أن يتعثر في ملاحظة الطلاء على وجوه الممثلين. وعلى الرغم من الشعور الضروري بالحضور وأن الماضي أصبح حاضراً فمن المفيد للتأويل تذكر فكرة المضي الزمني نفسها. ومع مضي الزمن ندرك ما يقوله النص، ونلمح تدريجياً أهميته التاريخية وقدرته على أن يخاطبنا.

عمل التأويل هو فهم النص لا فهم الكاتب. وتصور المسافة الزمنية وتوكيد الفهم التاريخي للمعنى كلاهما يجعل هذه النقطة بيّنة بذاتها. إن التأويل لا يعبأ بالعلاقة بين المؤلف والمتلقي، إنما يعبأ بمشاركة الجميع في موضوع يؤديه إلينا النص. هذا أشبه بأن يجعل التأويل طقساً من طقوس الجماعة.

هذه المشاركة تؤكد أن المرء لا يتخلى عن عالمه قدر ما تؤكد أن النص

يخاطبه أو يخاطب عالمه الحاضر. المؤول يأذن للنص بأن يكون حاضراً معاصراً (الحقيقة والمنهج ص ١١٥). الفهم ليس عملاً ذاتياً بالدرجة الأولى، إنه وضع المرء في سياق التراث وانتقال التراث إليه. الفهم بعبارة ثانية مشاركة في جريان الثقافة في لحظة تمزج الحاضر والماضي. هذا التصور للفهم هو ما ينبغي ان تقبله نظرية التأويل عند جادامر. (الحقيقة والمنهج ص ٢٧٥). ليس المرجع في التأويل هو ذاتية الكاتب ولا هو ذاتية القارىء. المرجع هو المعنى التاريخي بالقياس إلينا في الحاضر الثقافي. وثَم نتيجة أخرى للتاريخية الباطنية المتغلغلة في فهم أي نص قديم هي أننا نعيد تكوين النص الأدبي، ونعتبر هذا العمل الرئيس للفهم. وقد احتفل التأويل قبل شلاير ماخر بإعادة تكوين المهاد التاريخي للنص الأدبي وتقرير السياق التاريخي الذي عاش فيه كما احتفل بالتفسير اللغوي. وقد أعطى شلاير ماخر للتأويل طابعاً سيكولوجياً وتنبؤياً أوضح، ولكنه افترض افتراضاً سابقاً أن إعادة تركيب السياق التاريخي عمل أساسي لفهم النص؛ فالكتب المقدسة ليست أدوات لازمنية ولا هي مظاهر خيال شاعري هارب. الكتب المقدسة لها صلاتها الجادة بالحقيقة التاريخية ولها لغتها التاريخية ولها شعوبها التاريخية أيضاً.

لاشك أن إعادة تكوين العالم الذي ظهر فيه النص وإعادة تمثل نشوء النص ضروريان للفهم. ولكن جادامر يحذرنا أن نتصور إعادة التكوين على غير وجهه، فإعادة التكوين ليست هي الخطوة الأخيرة أو الأساسية في نظرية التأويل. ولا هي أيضاً مفتاح الفهم الحقيقي. إن ما يشغلنا في عملية إعادة التكوين ليس هو ما نعنون له باسم الصورة الأصلية. إن الفهم ليس يتقرر تقرراً ملائماً صحيحاً إذا اعتبرنا النص إعادة لصورة سابقة. إن تاريخية الفهم عند جادامر لا تعني بحال ما فكرة المنشأ أو الأصل أو التطابق أو إعادة كل شيء إلى جذور واحدة. إن الفهم أو معنى النص يعتمد على الأسئلة التي نثيرها في الحاضر. إن فكرة الإعادة ليست هي لباب نظرية التأويل. استعادة تكوين أفق مضى لا تقل سخفاً واستحالة عن الجهد الذي يبذل أو يتحدث عنه لإحياء ما مضى ولن يعود أبداً. لنتحدث إذن في نظرية التأويل عن التكامل لا الإعادة أو تصور الماضي المنقطع المزعوم.

لقد أهملنا - طويلاً في تصور التأويل الأدبي والتاريخي أهمية عنصر التطبيق والاستخدام. وظيفة التفسير هي - كما قلنا - وصل النص بالحاضر. ولنضرب مثلاً على ذلك ما نصنعه في تفسير الكتب المقدسة والتأويل الفقهي القضائي. ففي كلتا الحالتين لا نكتفي بفهم النص وشرحه بطريقة عامة بل نوضح كيف يستطيع النص أن يخاطبنا أو يخاطب الموقف الحاضر. وهذا ما فعله محمد عبده ومحمد إقبال في العصر الحديث بطرق غير متشابهة. إن فهم النص ليس أمراً منفصلاً عن استخدامه في الحديث إلينا. ليس ثم خطوتان إنما هي خطوة واحدة مركبة.

لقد حورب في ميدان التفسير القرآني استخدام النص بطرق اعتبرت غير ملائمة. واضطر الباحثون إلى تمييز الاستخدام المعترف به، والاستخدام الذي هو أقرب إلى التضخم والإقحام أو الإيذاء.

لكن جادامر يصر على أن الفهم ينطوي - حتماً - على عنصر أو موقف حاضر. ويذكرنا تفسير الكتب المقدسة، والاجتهادات الفقهية بهذا الجانب المهم الذي يؤلف جزءاً أساسياً من مغزى النص بالقياس إلى ثقافة معاصرة. إن الرحابة الحقيقية التي يتمتع بها التأويل لا يمكن إنكارها أو التقليل من شأنها. هذا التجاوز للماضي الذي اتسمت به نظرية التأويل له وجاهة خاصة تتمثل في أعمال المفسرين والفقهاء وعلماء الكلام والفيلولوجيا.

لكن جادامر هنا يقدم اقتراحاً مثيراً جداً: ينبغي على التفسير الأدبي في هذه الأيام أن يعود للانتفاع بالتأويليات القديمة اللاهوتية والفقهية. لقد اعترفت نظرية التأويلات في هذه الميادين بضرورة عبور المسافة بين النص والموقف الحاضر. لم يكن فهم النص إذن يرادف إرجاعه إلى عالم قديم. فإذا قرأنا حكماً فقهياً، وإذا استمعنا إلى عظة وجدنا الاتجاه إلى فكرة الخطاب والتواصل بين النص والرؤية الحديثة أو اللحظة الحاضرة. لقد استقر في الدوائر الكلامية والفقهية والدينية بعامة أن تفسير النص هو خدمته لنا، واعتباره مفتاحاً لنا نحن الآن. ولم يخطر لهذه الدوائر جميعاً أن تطابق بين اللغه وأي ظرف من الظروف التاريخية

مهما يكن لها من وقار. لقد استقر مرة أخرى في هذه الدوائر ما نسيته الدوائر الأدبية زمناً طويلاً: أننا لا ننتمي إلى أشخاص ولا ننتمي إلى عالم قديم، ولا نرجع النص إلى كاتب أو شاعر أو شخص، ولا نفني العمر بحثاً عن صيغة من الصيغ. استقر في وجدان هذه الدوائر أن الفهم وصال يجمع الأمة ويحركها نحو الحاضر والمستقبل. هذا هو التفسير.

لكن كثيراً من الناس، في بيئاتنا الأدبية، مايزالون يعيشون في قبضة وهم رومانتيكي يعبد فكرة المؤلف. مايزال بعض الناس يترددون في أمر انتمائنا إلى النص بدلاً من انتمائنا إلى كاتب أو مؤلف أو إنسان. إن كثيراً من المشتغلين بالنصوص مايزالون يترددون في قبول مبدأ ثابت هو أن الفهم هو سلطة الحاضر، ومطلبه، وقوته في اجتذاب الماضي إليه، وتفاعله معه.

وهناك مظهر آخر للتأويل الفقهي والقضائي يجب الإصغاء إليه: فالمفسِّر هنا لا يتبع منهجاً بقدر ما يوفق وينظم العلاقة بينه وبين النص. إنه مشغول بمطالب النص ومقتضياته لا مطالبه هو. إنه لا يريد أن يملك النص. إنه يريد أن يرى النص متفتحاً مالكاً لقارئه. إن تفسير إرادة الله أو إرادة القانون ليس عملاً من أعمال السيطرة، وبسط النفوذ. إنه خدمة للنص. خدمة لإرادة الله. هذا الإجراء لا يسمح بتسلط افتراضات ضارة، ولا يجعل أياً منها بمنجاة من السؤال، إن المفسر لا يتردد في المخاطرة بأهوائه، ورغباته، ونزواته من أجل مواجهة خلاقة مع النص، وإعطائه حقوق السيادة. هذا التفكير عند جادامر يناقض مطالب نظرية القارىء ودعاواها أحياناً.

يؤكد جادامر إذن، كما يوضح بالمر، على ضرورة فعل الخلق المستمر في تكوين الموقف الحاضر أو تكوين التأويل. لا يفرق بين مفهوم الحاضر ومفهوم الممكنات الثرة التي توجد في كل لحظة. التأويل كما قلنا ليس إعلاء لتطابق. إنه كشف مستمر سمته الأولى هي التغير. والحاضر نفسه يتغير على الدوام. هذه ملاحظات ضرورية لتنقية "التاريخية" من التلوث. ولكن الممكنات الخلاقة أو الحاضر أكبر منا: نحن نقتفي أثرها. وهي لا تقتفي آثار أحد أو بعض الآحاد. هذا

منطق جادامر: أن التاريخية حضور يتكيف فيه النص فلا يعود مغترباً مفصولاً. لاشك تمثل خدمة النص في التأويل "التاريخي" والأدبي تحدياً حقيقياً. النص لا القارىء له مطلبه، ومطلب النص هو نفسه مطلب اللحظة الراهنة. لكن النص لا يَغْرق، ولا يَذلّ، ولا ينوؤه شيء.

هذا توقير عجيب لفكرة التأويل التي تجعل النص والحاضر عاشقين يتعارفان ويتحاوران. المؤول بعبارة أخرى يوفق بين دعوى النص ودعوى الحاضر. ولا يخضع للنص خضوع من ينكر الحاضر ويغضي عنه. وهذا العمل المعقد هو الحوار أو الديالتيك أو التفاعل والاندماج بين الآفاق لا يؤول إلى بعض الأفكار المحدودة أو المقررات. مآله وهمه السؤال. لقد خلص جادامر إلى أن النص سؤال، وأن الحاضر سؤال ومخاطرة. ومايفتأ جادامر يقول إن تأويلات الكتب المقدسة وفقهائها أصح وأنقى من صنيع الأدباء والمعنيين بالأدب والتاريخ بمعنى المضي والانقطاع والسببية.

لقد نظر قوم إلى الكتب المقدسة في ضوء ما يسمونه العقل والعلم، وتجاهلوا النداء الشخصي الذي توجهه إلينا، لقد أرادوا أن تصمت هذه الكتب، فلا يسمع تحديها وسؤالها الملح لذات الإنسان. كثير من الناس، بعبارة أخرى، لا يريدون الإصغاء لأن همهم الاختبار والقياس. إنهم ضحايا النزعة الذاتية التي أرساها العلم الحديث. لقد خيل إليهم أن الكتب المقدسة يجب أن تخضع لمقياس ثابت لا يناقش هو مقياس العلم. وهكذا نجح كثيرون ودفعوا ثمن هذا النجاح الرخيص. لقد بهرهم العلم، ونسوا فكرة الرسالة، ولم يستطيعوا مساءلة العلم ذاته من بعض الوجوه. لقد استطاع المنهج العلمي أن يقاوم فكرة الإصغاء لأنه يتبع مبدأ السيطرة والغلبة.

لقد أكد هايدجر الخطر الناجم عن فقد الإصغاء والتحيز للعلم، وكأنما كان التأويل محتاجاً إلى تأجيل الحساسية العلمية ذات التكاليف الباهظة. والفهم التاريخي بمعناه الفنومنولوجي هو الدواء الذي يقدمه جادامر. ومعنى شاعر قديم لا يتم فقط من خلال الكلمات المنقوشة على الصفحات. قراءة العمل واقعة أو حادثة في زمان. معنى العمل نتاج التكامل بين أفقنا الحاضر وأفقه.. فالصلة بالحاضرماثلة

على الدوام في كل فهم. ولا صحة للادعاء بأن فهم قصيدة امرىء القيس أو لبيد تحتاج منا إلى أن نعود إلى البيئة أو العالم القديم قبل الإسلام، وأن نترك عالمنا الذي يحيط بنا ونحيط به الآن. حقاً إننا قد نتصور هذا العالم تصوراً ما، ولكنه لا يطغى ولا يملي علينا شيئاً.

إننا نخلق العالم القديم خلقاً آخر في ضوء معطيات وممكنات جد حديثة. قد نحتاج حقاً إلى شيء من حساسية الماضي، وأن نفرق تفرقة ما بينه وبين الحاضر. لكن هذه الحساسية أو التفرقة لا تنوؤنا ولا تقهرنا. إنها مسافة تمكننا من أن نسائل الماضي والحاضر جميعاً. الفهم مايزال رهيناً بأن نتصور الماضي حياً. ونحن إذن في الفهم لا نصف شيئاً ماضياً، وإنما نكون تساؤلاً حديثاً. ولكن معظم الناس – حتى الآن – تسيرهم فكرة الوصف، والماضي، والدلالة الحرفية التي تعبر عنه. إننا نتخير ما نراه ضرورياً في الماضي، وندخله في عباب لحظتنا الحاضرة أو تجربتنا للوجود.

يجب، كذلك، ألا ننخدع بعبارة العمل الأدبي المغلق. بفضل هذا الاكتفاء الذاتي نتصور تصوراً أفضل مدخل العمل في صناعة الحاضر والمستقبل. ولا شيء مطلقاً يحول دون هذه البصيرة الأساسية أو حديث التراث إلينا. هذا الذي يسميه جادامر باسم الوعي التاريخي الذي لا ينفصل عن بؤرة الحاضر.

ومن المهم أن نتابع جادامر قليلاً في تعرفه على ملامح الجدل أو التاريخ الذي يحفل به. فهناك عدة تفرقات أساسية مفصلة، فقد يتمثل المفسر المخاطب من حيث هو موضوع في حقل ما، وقد يتمثل من حيث هو إسقاط ينعكس، وقد يتمثل أخيراً في شكل تراث يتحدث. والوجه الأخير هو الذي يعني جادامر في تصور الوعي التاريخي.

في القسم الأول من علاقة المؤول والتاريخ أو الأنا والأنت ينظر إلى الشخص الثاني نظرنا إلى شيء خاص في داخل تجاربنا. شيء ينفعنا غالباً في تحقيق أهدافنا. ويستحيل الأنت إلى حد كلي. وفي داخل هذا التناول يتم التفكير الاستقرائي. فإذا استخدمنا هذا النموذج في تتبع العلاقة التأويلية بالتراث وقعنا في

أسر تطبيق المناهج والموضوعية. أصبح التراث موضوعاً منفصلاً عنا، لا يتأثر بنا، وسرعان ما نخدع أنفسنا فنتصور أننا نستطيع أن نكتسب معرفة معينة بما يحتويه التراث إذا استبعدنا العناصر الذاتية من علاقتنا به. هذه الموضوعية ذات التوجه المنهجي تسود غالباً في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية إلا إذا تدخلت فيها الفنومنولوجيا. لكن المنهجية العلمية لا تستطيع أن تخدم الأنظمة التي تحفل بالتجربة الإنسانية ولا تستطيع أن تكون مرتكزاً للوعي الذي يقوم على التاريخ لا على الانفصال والانقطاع.

وهناك طريقة ثانية لتجربة الأنت وتفهمه من خلال اعتباره شخصاً، ولكن جادامر يرينا أن هذه العلاقة الشخصية تظل سجينة في الأنا أو مجرد انعكاس لها.

يفرق جادامر بين علاقة الأنا بالأنت ذات الطابع التلقائي والعلاقة الانعكاسية. هناك دائماً خطر أن يعامل كل شريك صاحبه هذه المعاملة الانعكاسية الطاغية. وبعبارة أخرى إنه يدرك حق الآخر من خلال ذاته هو، وهكذا تفرغ العلاقة من التلقائية التي ندعيها. ولهذا يرفضها جادامر.

المعرفة التاريخية بالمعنى الفنومنولوجي تهتم بالآخر من حيث هو اخر لا من حيث صلته بفكرة كلية. ففي دعوانا أننا نعرف الآخر قد تكمن هذه الأخطاء التي أشار إليها جادامر. نحن كثيراً ما نختصر هذا الآخر اختصاراً مريعاً ونحوله كما رأينا إلى مفهوم أو أداة. ومن الممكن أن يستحيل الموقف الحاضر والتراث في هذا الإطار المختزل إلى سوء فهم رائع. وباسم الموضوعية وشروطها نحاول – في الحقيقة – أن نكون سادة على كل شيء متوهمين أن التاريخ شيء مستقل يشار إليه على مبعدة من الكينونة. إننا على هذا النحو نهدم مغزى التاريخ ونحوله إلى موضوع.

جادامر يبحث عن التفتح الحقيقي على الأنت: على الحاضر والتراث. في هذا التناول لا يسقط الأنا شيئاً أو يفرضه بل يدع شيئاً يتكلم. إنه يصغى أو ينزل عن كثير من الاعتبارات أو ينحني في ديموقراطية أو تواضع غريب. ويعبر جادامر عن التفتح بكلمة الاستماع. والاستماع عنده نقيض السيطرة. الاستماع يعني أيضاً أن

ندع الآخر يغيرنا أو يشكلنا. هذا ما يعنيه جادامر من وراء مصطلح خاص يسميه الوعي التاريخي. حذار أن نخلط بين مفهومين متميزين للتاريخ.

هذا الوعي لا يمكن أن يوفي حقه إذا تصورنا النص تصوراً سلبياً بحجة البحث عن الموضوعية والماضي فلا نناوش النص ولا يناوشنا. التأويل عند جادامر على مبعدة من وهم تأجيل الحاضر أو إخراجه من دائرة التساؤل. إن التاريخية الخاطئة تغري الناس بأن يجحدوا كل شيء في الحاضر باسم التراث، حقاً إن الحاضر ليس قمة الحقيقة؛ فالحاضر مسؤول أمام حقيقة النص. الوعي التأويلي لا يتحقق من خلال يقين ذاتي منهجي بالانفصال بل يتحقق من الاستعداد للتجربة والتفتح الذي يتمتع به إنسان مجرب لا إنسان تحكمه بعض المبادىء والمقررات. هذا هو تعريف الوعي التاريخي المنتج لا المحكوم. ربما لا يملك المرء كثيراً من المعرفة الموضوعية لكنه يملك كثيراً من التجربة التي لا تقبل الانضباط الموضوعي دائماً، لكنها أنضجته وجعلته يتفتح على التقاليد والماضي. وهكذا نرى أن تصور التجربة ذو صلة عميقة بفهم التأويل عند جادامر.

بدأ جادامر فحص تجربة التأويل بنقد التصور الشائع للتجربة. هذا الذي يتجه كثيراً نحو إدراك حسي ومجموعة من المعطيات المتعلقة بالمفاهيم. وبعبارة أخرى إننا نميل اليوم إلى أن نحدد التجربة بطريقة تخدم المعرفة العلمية وتتجاهل التاريخية الباطنة للتجربة. وفي هذا الصنيع نحقق دون وعي هدف العلم وهو تنقية التجربة من "الشوائب" التاريخية العالقة بها حتى يستقيم لها الموضوعية المبتغاة. ومن خلال التنظيم المنهجي الصارم تستل التجربة العلمية الموضوع من لحظة التاريخ وتعيد تكوينه بطريقة تلائم المنهج. وهناك فيما يقول جادامر هدف مشابه في حقل اللاهوت والفيلولوجيا يقوم على مزاعم المنهج التاريخي التي تعكس الغضب العلمي الحريص على أن يجعل كل شيء موضوعياً وقابلاً للتحقيق. وكلما انتشرت هذه الروح خيل إلى الناس أن الحقيقي هو الشيء الذي يقبل الإثبات العلمي. وهكذا لا مكان واضح الآن للجانب التاريخي الذي لا يقبل هذا الإثبات. ونتيجة لهذا أصبح تعريف التجربة ضيقاً وموجهاً لأهداف دون أهداف.

حارب جادامر التعرف القائم على المفهوم وقابلية الإثبات العلمي، وقدم التصور الديالكتيكي التاريخي للتجربة حيث لا يكون التعرف مجرد إدراكات حسية بل يكون واقعة أو لقاءً. وعلى الرغم من أن جادامر لا يشارك هيجل افتراضاته ونتائجه فقد وجد عنده الوصف الديالتيكي للتجربة. وكان هذا مبتدأ الهرمنيوطيقا الجدلية التي سعى نحوها جادامر.

التجربة، كما يحددها هيجل، نتاج التلاقي بين الوعي وموضوع ما، يذكر جادامر بعض عبارات هيجل عن حركة التعرف وتأثيرها على الموضوع وطريقة الإدراك معاً. ومن خلال المعرفة ينشأ موضوع جديد.

يؤكد هيجل اعتماد المعرفة على تكوين جديد من خلال عنصر النفي. وبعبارة أخرى يرى هيجل موضوع التجربة يتغير كما يتغير العارف نفسه من خلال إدراك الشيء بطريقة مختلفة. فالموضوع الجديد حقيقة جديدة غير الحقيقة السابقة التي أفادت زمناً ما. ولكن هيجل يعتمد على مبدأ موضوعية الوعي التي ينازعها جادامر زاعماً أن التجربة تتجاوز هذا الوعي وتعلو عليه.

جادامر يؤكد كثيراً أن التجربة لها إنجاز ديالكتيكي يتعلق بالتفتح لا بالتعرف المحدود. ومن الواضح أن كلمة التجربة هنا لا تعني عند جادامر نوعاً من المعرفة الإخبارية المتعلقة بهذا الشيء أو ذاك. جادامر يستعمل كلمة التجربة استعمالاً أوثق صلة باللغة المعتادة. التجربة تشير إلى احتشاد الفهم بطريقة نسميها باسم الحكمة التي لا تتصل بفكرة الموضوعية ولا يمكن تطبيق الموضوعية عليها. مثال ذلك رجل ظل طوال عمره يعامل الناس واكتسب لذلك قدرة على تفهمهم نسميها التجربة. هذه المعرفة ليست معرفة ذات قالب موضوعي علمي، ولكنها جزء من نسيج اللقاء المفسر معهم. ومع ذلك لا يمكن أن نزعم أنها قدرة شخصية خالصة. إنها معرفة بكيفية حدوث الأشياء أو معرفة بالناس لا يمكن أن تصاغ في حدود مفهومات دقيقة.

كلمة التجربة غالباً ما توحي بألم النمو وتجدد الفهم. إنها كسب مستمر، ولا يستطيع أحد أن ينجينا منها. إننا نحب أن نعفي أولادنا من التجارب غير السارة التي

خضناها نحن. لكن لا أحد يستطيع أن يعفيهم من فعل التجريب ذاته لأنه يؤلف الطبيعة التاريخية للإنسان. يقول جادامر التجربة بمعناها الدارج تحررنا بطرق متنوعة من الأوهام التي نشأت من التوقعات السابقة. هذا التحرر مؤلم وغير سار، ولكنه لا يعطي للتجربة لوناً أسود بل علىالعكس يمكننا من أن نتعمق الطبيعة الباطنية. لكن التوقف، والنفي والتوهم مكونات التجربة المتكاملة عند جادامر، إذ يبدو في وجود الإنسان التاريخي لحظة تتأبى على التوكيد، والتوافق والتطابق، لحظة من النفي لأنها تجافي التوقع. وما يوافق التوقع فليس أهلاً لكلمة التجربة.

وليس من الغريب في هذا الجو أن يحتفل جادامر بالتراجيديا اليونانية التي تقوم على التعلم من خلال المعاناة. والمقصود من كلمة التعلم هنا ليس المعرفة العلمية ولا مجرد المعرفة التي تمكننا من التفوق، والمهارة، واجتياز العقبات في موقف مماثل. أولى بكلمة التجربة كل ما يذكرنا بحدود الوجود الإنساني من خلال الألم والقسوة والمعاناة. التجربة إذن في اصطلاح جادامر هي الشعور بالحدود والتناهي. ولذلك ندرك أننا لسنا سادة على الزمان. والرجل المجرب حقاً يعلم أن لكل توقع حدوداً، ويعلم أن تخطيط الإنسان مزعزع لا أمان معه. وهذا لا يجعله جامداً مسرفاً في تقرير الأمر وتوكيده بل يجعله أقدر على التفتح وتقبل التجربة الجديدة.

وهنا يقول جادامر إن التاريخية التي يؤكدها هي هذا النوع من كبح التوقع والتطلع إلى المستقبل إلى جانب الدرس الذي تعلمناه من التجربة الماضية.: إن كل خطة ناقصة لا تتسم بالكمال. وبعبارة أخرى يقول إن التجربة الحقيقية (أو التاريخية) هي اصطدام قوانا وآفاقنا العقلية بحدود معينة لا تتجاوزها. يقلل جادامر من شأن القدرة على التوقع والتخطيط والتفتح المطلق نحو المستقبل. هذا ما يسميه جادامر الوعي التاريخي المنتج، وما يسميه باسم التقاليد أو التراث، وما يسميه كذلك باسم التأويل. هذه الكلمات الثلاث شديدة التداخل.

التأويل تجربة التراث أو مواجهته بهذا المعنى. التراث ليس حادثة ولا طائفة من الحوادث العابرة التي يعيها الإنسان ويتحكم فيها. الموروث ليس شيئاً يخضع

لإرادتك بسهولة ولا هو أمر عرضي قابل للزوال، ولا هو ماض كان ثم انقطع، ولا هو شيء بعيد يقابل حاضراً آخر قريباً، ولا هو موقف شخصي يعني بعض الناس دون بعض. التراث – هذه الكلمة غير الوضيئة تماماً لغة. واللغة تنطق وتتكلم وتحاور. اللغة هي المخاطب الأكبر. والمخاطب ليس موضوعاً ولا شيئاً. إنه كائن مستو قائم له جبروت ونفاذ. التراث إذن ليس طائفة معينة من أفكار تذهب، وأفكار تجيء. التراث، بوصفه لغة، روح عظيم نشارك فيه ونتقرب إليه. وحينما نقرأ نصاً ونبلو معناه يتمثل هذا التراث بقوته المزدوجة: مناوأة من جانب وتجارب اللاموضوعية التي نشارك فيها من جانب ثانٍ.

والنص أو أنت، ليس يقرأ بوصفه تعبيراً عن حياة صاحبه. النص ذو معنى خاص يتميز من شخص قائله. قوة القول لا تسكن في نفس قائل، وإنما تستقر في القول ذاته. نحن نتحول إذن من المؤلف إلى التراث الذي يخاطبنا من خلال النص، ويفرض بعض مطالب على القارىء. التراث في عبارات جادامر علاقة "أنا وأنت":.وبعبارة ثانية يجب أن نسمح للنص بأن يتحدث، وأن نسمح للقارىء بأن يستمع ويشارك. كلا الحديث والاستماع موضوعه الحوار. والحوار سؤال وجواب. لكن الحوار حول أمر مهم يتواضع أمامه السائل والمجيب بوصفهما شخصين اثنين.

يذهب جادامر إلى حد القول إن بنية السؤال كامنة في كل تجربة. والسؤال يعني أن الأمر قد جرى على خلاف ما افترض من قبل. التجربة مؤداها سؤال: جادامر يؤمن بأن التجربة تفتح محدوديـة وجودنا وتناهيه، وتفتح الإحساس بالصيرورة. كذلك يقول إن السؤال يعني أن هناك جداراً من النفي أو اليقين بأن شيئاً لا نعرفه. كل سؤال اعتراف بأننا لا نعرف، وأن الجواب لم يتقرر بعد. وكأن كل جملة خبرية منطوية على سؤال. وتبعاً لهذا لا يكون السؤال البلاغي سؤالاً حقاً، ليس السؤال إذن رغبةً في التيقن مما عرفناه، ولا هو رغبة في الاستزادة.

كان سقراط سيد السائلين، ينتقل بين السؤال والجواب، بين المعرفة وعدم المعرفة، لكن طلاقة السؤال ليست تامة لأن للسؤال – دائماً – اتجاهاً خاصاً.

والسؤال يتضمن اتجاه الجواب. السؤال يلقي الضوء على موضوعه، ويفتح أبوابــه. لكن الجواب الذي نقدمه لا يمنع من إعادة فكرة السؤال مرة أخـــرى. لذلــك كــان التحول إلى السؤال عملاً يجوز الخلاف فيه. إن افتراض السؤال، بعبــارة أخــرى، ليس بالأمر اليسير الآلي. السؤال تأويل، وليس أقل من ذلك. "السؤال" معرفــة مــن جهة ونفي من جهة. السؤال هو مغزى تحدد القدرة، وهو تحول بعــض المقــررات والافتراضات تحولاً مهماً. وكل طائفة من المواد يمكن أن نثير حولها ضربــاً مــن التعجب أو الاندهاش أو الثغرة والسؤال. السؤال قمة الانغماس في النص أو التراث.

السؤال قمة التأويل لأنه ينطوي على اتجاه الجواب وحدوده وطاقته. السؤال بداهة يختلف في حالة النزاع عنه في حالة الحوار. الحـــوار لا يحــاول مناهضــة المحاور، ولا يتعرض لقضاياه ابتغاء هزيمته، الحـــوار ولـــيّ الموضـــوع نفســـه. والمتحاورون يبحثون عنه، لا يبحثون عن فكرة الغلبة والتأثير. ولهذا نجد الحـــوار عن المحبة أو الأخلاق أو العدالة يتحرك في اتجاهــات لا يمكــن التنبــؤ بهــا لأن المشاركين يعملون في هدي الانغماس المشترك في موضوع بعينه. لا يحاول أحـــد المشاركين إسكات الآخر شهوة وغلاباً، وإنما يحاول – عند الحاجة – إظهار القـــوة التي تكمن فيما يعتنقه. وهكذا يخلص جادامر إلى أن محاورات أفلاطون ذات أهمية عصرية عالية.

الحوار هو التعبير الحقيقي عن التأويل، وهو ما يسميه جادامر باسم التراث. التأويل أو التراث فن الأخذ والعطاء بمعنى أننا نحول العبارات الثابتة إلى ســـؤال، وحوار أو حديث أو حركة. التأويل هو إثارة السؤال المنبثق من حركة النص. سؤال النص للقارىء، وسؤال القارىء للنص. التأويل إذن أسلوب ثقـــافي معيـــن يســـميه جادامر أحياناً باسم التحرر القلق من الأوهام.

غاية جادامر إذن ليست تقريرية – إن صحت هذه الكلمات، ليســـت دفاعـــاً إيديولوجياً – وليست ولعاً بتجميل النص أو دعاية فخمة له. النص مهمته الخـــروج من حالة التوكيد إلى حالة السؤال والجواب. جادامر يبحث عن ديموقراطية الحوار، ولا يبرح ذهنه قط سقراط وهو يجوب كل مكان مثيراً للسؤال والجـــواب. جـــادامر

مسوق بنفس الشوق إلى السؤال، وحركة الذهن، ومشاركة الجميع، وولادة المعرفة وبقاء وهجها الذي يتعرض للخفوت إذا نحن غفلنا عن حاسة السؤال. السؤال باق يتحرك نحو الجواب ويجاوز الجواب. هذه الصلة المتوترة بين الإثبات والسؤال، الصلة المتوترة بين النفي والإثبات، الصلة المتوترة بين الماضي والحاضر. السؤال بمعزل عن البلاغة، والمنطق الصوري، والخطابة، والمنازعة، والإغراء المستمر بأن تكون تابعاً أو متبوعاً. السؤال المناسب هو التفسير المناسب. يكاد جادامر يسوي بين كلمة السؤال وكلمة المعنى.

يَعْجَبُ جادامر ضمناً من شروح تُدَّعى دون أن تقدم على سؤال. بل تفترض أن كل شيء مقرر معلوم أو مرسوم يحتاج إلى أن يزاح عنه الغبار فحسب. كم من تعليقات علىالنصوص لا تثير شيئاً لأنها لا تستفسر عن شيء. كم من كلمات تستبدل بكلمات. وكم من عاداتٍ غريبة على التفسير الحقيقي. كم من شروح وهمية لا قلق فيها ولا حيرة، لا تلتفت إلى اليمين واليسار. كم من مزاولات تدعي أن المعنى قرّ في النص واستراح فما يحتاج إلا إلى يد خفيفة ضعيفة تلمسه فيظهر. وليس ظهوره عند كثيرين أمراً صعباً. وكم من اعتقادات تفرق بين فكرة التجربة وفكرة السؤال. كم من محاولات يعتقد أصحابها أن اللغة إسناد معلوم، وليست بحثاً عن إشكال الإسناد. كم من قراء يعتقدون أن البحث عن السؤال تكليف خارجي للنص. السؤال هو النص، وشرفه أو كرامته في الوجود، لكن هؤلاء لا قبل لهم بتحمل تبعات الثقافة، لأن الثقافة في نظرهم مقررات صافية تنقل من جيل إلى جيل على بعير.

السؤال غور الثقافة، ولباب التراث، وقلق الإنسان، ووضع الوجود موضع الاندهاش والترقب والتوقف. إن النص يفهم فهماً سطحياً في كثير من الأحيان، يفهم في ظل القضايا العارية من السؤال. النص جوهره مواجهة المؤول بسؤال يحاول الخوض فيه أو تقليبه على بعض الوجوه. والتفسير الموثق هو الذي يعثر على السؤال الرابض في النص دون سواه. السؤال عمل يقوم على التخلي في سبيل الاصطفاء. وبعبارة أخرى يقوم المؤول بالتعرف السائل على اتجاه النص. واتجاه النص موصول – بداهة – بأفق من آفاق المعنى أو الريب والسؤال.

لا أحد ينكر أن النص طائفة من القضايا القليلة غالباً. ولذلك يشكل جواباً عن سؤال حول موضوع. فإذا ربطنا بين الفهم وفكرة السؤال كان من الضروري أن نذهب إلى ما وراء النص من أجل أن ننهض بتفسيره. وكان من الضروري أيضاً أن نسأل عما حذفه النص. إن النص، بعبارة أخرى، حوار بينه وبين غيره من النصوص المحذوفة. لذلك كان من الطبيعي من أجل كشف النص أن نجاوزه خلافاً للمعتقدات الشعبية الواسعة الانتشار. إن أفق النص هو أفق سؤال يحيط لا محالة بإجابات أخرى ممكنة. التفسير تواصل أسئلة أو تواصل النصوص الخلاّق للأسئلة. (الحقيقة والمنهج ص ٣٥١ – ٣٥٢). إن معنى جملة من الجمل موصول بسؤال، ولذلك يمضي – حتماً – إلى ما وراءها. هذا أمر حتمي بالقياس إلى إنسانية التفسير. وما ينبغي أن نكتفي بأن نزيد العبارات الواضحة وضوحاً، فالنص ينبغي أن ينسب إلى أفق سؤاله.

وقد وضح كولنجود هذا المبدأ وهو يبحث أمور التفسير التاريخي. قال إن فهم حادث تاريخي يعني إعادة تكوين السؤال الذي أجاب عنه الناس في تصرفاتهم. يرى جادامر أن كولنجود أحد المفكرين القلائل الذين يحتفلون بتشييد منطق السؤال والجواب. وإن يكن هذا الجهد مايزال محتاجاً إلى الدعم والشمول والتنظيم.

ومهما يكن فإن إعادة تكوين السؤال الذي ينوب عن النص لا يمكن أن يعتبر عملاً مغلقاً على نفسه. ذلك أن جادامر مشغول، كما ترى – بما يسميه النظر الفنومنولوجي أو فحص الوعي التاريخي. وأفق النص يقترب اقتراب مساءلة من أفق المفسِّر. والمفسِّر لا يترك وراء ظهره أفقه حين يفسر. لكنه يوسعه ليندمج في النص الذي يعنى به. وليس هذا بسبيل من إيجاد مقاصد كاتب النص القائمة بالفعل في التاريخ. المفسِّر يكشف حديث التراث الخلاق في النص. وحوار السؤال والجواب ينحو نحو تفاعل الآفاق الكلي أو الشامل والمؤسس في كينونتنا. ولهذا فإن مواجهة أفق النص المنقول تضيء أفق المفسِّر، وتساعد على انكشافه وتفهمه لذاته. إن قراءة النص تعتبر لحظة تكشف أنطولوجي، أو حدثاً يبزغ فيه قدر

من النفي، أو التحقق من وجود شيء لا نعرفه، والاعتراف بأن الأشياء كانت مختلفة عما نفترض.

قراءة النص إذن واقعة تتكون، وليست عثوراً على أنظمة مجردة، حقاً إن جادامر يستعمل كلمة البنية، ولكن البنية هنا مَثلٌ أو تجربة يتكشف فيها السؤال والجواب. والسؤال والجواب يؤلفان تصوراً فنومنولوجياً لا تصوراً منسوباً للدراسة البنائية المألوفة التي تهمل التجربة في سبيل البحث عن النظام. وبعبارة أخرى كانت الفنومنولوجيا أداة استيعاب كلا الطرفين وإدماجهما معاً في ظاهرة القصد.

القراءة في نظر جادامر حوار أكبر من البنية المجردة. البنية المجردة لا إنسانية ولكن الحوار هو طبيعة الوجود. وهنا يأتي دور البحث عن الوسيط الذي يتكشف من خلاله الوجود أو واقعة الحوار بين السؤال والجوال. الوسيط الشامل الذي تتداخل فيه الآفاق أو تتدمج. الوسيط الذي يحفظ ويخفي التجربة الجمعية لشعب بأكمله، الوسيط الذي لا ينفصل عن التجربة ذاتها ولا ينفصل عن الوجود هو اللغة.

ويرتكز تصور جادامر للغة على رفض نظرية العلامة. طبيعة اللغة أكبر من العلامة. ولذلك يتجاهل جادامر الإلحاح على فكرة الوسائل أو الأدوات، ويشير إلى طابع اللغة الحية ومشاركتنا فيها. لقد ناضل جادامر كثيراً تحويل الكلمة إلى علامة. العلامة هي قاعدة العلم، ومثل العلم هو الدلالة المضبوطة والمفهومات التي لا التباس فيها.

لقد شاع تصور الكلمات علامات حتى احتجنا إلى تذكر المجال اللغوي في خارج المثل العلمي الذي يقوم على علامة دقيقة تامة الوضوح. لقد بقي عباب اللغة في طريقه لا يتأثر كثيراً بفكرة العلامات. إن فكرة العلامة تحرم الكلمات من قوتها الأصلية، وتجعلها أدوات أو إشارات فحسب. وكلما نظرنا إلى الكلمة نظرتنا إلى العلامة تحولت علاقة الكلام والتفكير الحميمة إلى علاقة أداة. تصبح الكلمة في ظل العلامة مجرد أداة في مقابل الشيء الذي يشار إليه. ويستحيل – على هذا النحو – أن نرى أية علاقة حميمة بين الكلمة ومدلولها أو ما تشير إليه فهي ليست

سوى علامة. ومن هنا يبدو التفكير منفصلاً عن الكلمات فهو لا يستعملها إلا من أجل الإشارة.

وقد تتبع جادامر نشأة نظرية العلامة في الفكر الغربي، وبيّن كيف أن الكلمة مثل العدد باتت، في ظل فكرة اللوجوس، منذ وقت بعيد، مجرد أداة لوجود سبقت لنا معرفته وتحديده تحديداً حسناً. وهنا لا نتساءل عن وجود الكلمات كوسائل تفهّم بل نسأل عما تؤديه العلامة لمن يستعملها. وبعبارة أخرى إن العلامة تقتضي منا أن نفْصلها، وأن نغلو في تقدير تميزها، وتقدير وظيفتها الإشارية، وكونها أداة تستخدم لغرض معين لا أكثر. (الحقيقة والمنهج ص ٣٩٠).

العلامة تختفي وراء وظيفة الإشارة، وليس لها أهمية ذاتية. كذلك تكون الكلمة في "عتمة" العلامة، فلا نحسب حساب قوتها على كشف الوجود، ونظل نبدأ ونعيد في أن اللوجوس أو قوة المنطق تمد العلامات بحقيقة معدة معلومة من قبل. وهنا تكون المشكلة الوحيدة في جانب من يستعملها. وعلى هذا النحو لا يمل الناس من توكيد فكرة أداة الإبلاغ، فاللغة ينظر إليها بوصفها أداة منفصلة تماماً من وجود الشيء الذي نتأمله.

وجادامر لا يبرىء فلسفة إرنست كاسيرر في اللغة من حيث هي شكل رمزي. إن وظيفة الأداة ماتزال نقطة البدء والأساس. وإن حاول كاسيرر أن يحسّنها. جاهد جادامر ليقول إن كاسيرر، واللسانيات الحديثة، وفلسفة اللغة قد أخطأت الطريق حين جعلت شكل اللغة أو العلامة بؤرة اهتمامها. هل اللغة من حيث هي لغة شكل رمزي، وهل تفي فكرة العلامة بتفهم ما نسميه لغوية التجربة الإنسانية. أليست العلامة تصوراً راكداً يختلس من الكلمة حقيقتها كواقعة قوية تتجلى. أليست الكلمة أكبر من فكرة العلامة أو مجرد الأداة في يد ذات من الذوات.

اللغة، فيما يرى جادامر، ليست علامة ولا شكلاً رمزياً خلقه إنسان. فماذا تكون. الكلمات، أولاً، ليست أشياء تنتمي إلى إنسان، إنها تنتمي، على العكس، إلى الموقف. المرء يبحث عن الكلمات التي تنتسب إلى الموقف. قد نقول الشجرة مورقة. ليس المهم هنا هو شكل العبارة أو كونها شيئاً صنعه إنسان. الحقيقة

المهمة هنا هي انكشاف الشجرة في ضوء معين. قائل العبارة لم يخـــترع كلماتهــا، ولكنه تعلمها. وتعلم الكلمات عملية تدريجية من خلال الانغماس في تيار الــــتراث. القائل لم يصنع كلمة ولم يهب لها معنى. لكن نظرية اللغة دأبت علــــى مثــل هـــذا التصور.

يؤكد جادامر أن الكلمة اللغوية ليست علامة نقبض عليها، وليســـت شـــيئاً يجعله المرء علامة ليوضح شيئاً آخر. كلا الافتراضين أو الاحتمالين خطأ. فمثاليـــة المعنى تكمن في الكلمة ذاتها. فالكلمة كانت وستظل دائمــــاً ذات معنـــى (الحقيقـــة والمنهج ص ٣٩٤).

كذلك التجربة ليست معطى غير لغوي يبحث له المرء عن كلمات. التجربة والفهم كل ذلك لغة نافذة عميقة الجذور، وحينما نصوغ قضية نستعمل كلمات تنتسب من قبلنا إلى الموقف. واختيار الكلمات ليس عملاً عشوائياً لأنه يتكيف مع مطـــالب التجربة ذاتها. الكلمات، في منطق جادامر ليســت تعبيراً عن مزاج شخصي، بـــل هي تعبير عن موقف وجود. والتفكير الذي يبحث عن عبارة لا يصل نفســـه بطبـــع شخصي بل يصله بمادة أو حقيقة. (الحقيقة والمنهج ص ٤٠٣).

يؤكد جادامر العلاقة الوثيقة بين الكلمة والتفكير مستشهداً بمبدأ التجسيد فـــي المسيحية. التجســيد الذي هو لب التثليث، ولب الوحدة الباطنية للقـــول والتفكـــير. الكلمة إذن ليست عملاً شخصياً. ولا ترجع إلى الذات. الكلمة مثل حقيقـــة التثليـــث تظهر من خلال مادة معينة بواسطة الذهن.

من الخطأ أن نتصور اللغة والكلمات أدوات للذاتية، وأن نعتبر العلامة هـــي نقطة بدء اللغة. العلامة متجهة إلى ذات ومطالبها، العلامة موقـــف ذاتـــي، واللغـــة موكولة بوجود شيء والقصد إليه وإظهاره. قوة الكلمة لا العلامــــة هـــي الحقيقـــة الأساسية. العلامة نمط من فصل الشـــكل عن المحتوى ونمط من خدمـــــة مفهـــوم الأداة. فكرة العلامة في رأي جادامر تختصر وتشوه فكرة التراث وما تؤديه إلينــــا. العلامة نوع من فصل اللغة عن التفكير.

وحدة اللغة والتفكير أو الطابع القصدي الموضوعي كلاهما يدحـــض فكـــرة

العلامة. اللغة خلافاً للعلامة ظاهـرة محيطة كالفهم تماماً تطوق كل شـيء. اللغـة مثل الوجود والفهم لا يمكن أن تعتبر أداة أو علامة. اللغة حقيقة الحقـائق، ولذلـك فهي غير منظورة.

اللغة الحية المملوءة التي تحيط بكل فهم وكل تفسير للنصوص مندمجة فـي عملية التفكير وعملية التفسير. وإذا أصررنا على فكرة العلامة فلن يبقى في أيدينـا من اللغة والتفسير إلا أقل القليل (الحقيقة والمنهج ص ٣٩٢).

وظيفة اللغة ليست الإشارة إلى الأشياء، واتجاه اللغة ليس اتجاه العلامة من الذات إلى الشيء المشار إليه. اتجاه اللغة أو وظيفتها تتحرك في الاتجاه المقابل من الشيء أو الموقف إلى الذات. ومن أجل هذا يتخير جادامر تصور الانكشاف الـذي قال به هيدجر. اللغة تكشـف عالمنا. والعالم هنا ليس هو البيئـة التـي يتصورهـا العلم. العالم الحي هو المقصود.

يرى جادامر أن الحيوان ليس له عالم ولا لغة. للحيوان طريقته الخاصة أو نظامه في العلامات. للإنسان وحده قوة الكشف المتميزة من العلامـات والمتعاليـة عليها المتجاوزة لها. اللغة، على خلاف جهـاز التواصل عند الحيوان، تمكننا مـن أن نتفهم طبيعة موقف أو ظروف في الماضي أو المسـتقبل. نتفهـم مـن خـلال العلامات، ومن خلال تجاوز العلامات.

من الخطأ أن نتصور العالم ملكاً لذات أو خاصية مميزة لها. هذا هو نمـط التفكير الذائع في العصر الحديث. العالم واللغة فيما يقول جادامر أمـور يتداولهـا أشخاص فيما بينهم، وأمور تعيش أيضاً من ورائهم وعبر ذواتهم. واللغـة تصنـع لتلائم العالم لا شخصاً من الأشخاص. وبهذا المعنى تكون موضوعيـة. (الحقيقـة والمنهج ص ٤٢١) وبعبارة ثانية الموقف أو الموضـوع له ذاتيته واكتفاؤه، وله بعد خاص يفصله عن المتكلم بوجه ما. وعلى أساس الاعتراف بهـذه المسـافة يمكـن تعريف الموقف ويمكن أن يكون محتوى يستطيع الآخر أن يفهمه معي.

العالم ليس أمراً لا شخصيا، ولا هو فرد معزول بذهنه وإدراكاته الحسـية. العالم يعيش بين أشخاص أو هو التفهم المشترك بين أشخاص. والوسيط الذي ينقـل

هذا التفهم ويجعله ممكناً هو اللغة. اللغة مجال من التفاعل لا أداة. وبهذا الاعتبار يعيش الإنسان في عالم مشترك كمثل ما يعيش الحيوان. ولكن الإنسان يتمتع بفهم لغوي، ومن ثم يعيش وحده في "عالم" معترف به وملزم لكل إنسان ينتمي إليه.

الإنسان يعيش في فضاء مفتوح أو مجال من الفهم المشترك تكونه اللغة، اللغة هي عالمه. الإنسان يحيا في اللغة. واللغة ليست شيئاً مجهزاً عثر عليه الإنسان في مكان من العالم. لولا اللغة لما وجد الإنسان العالم. (الحقيقة والمنهج ص ٤١٩). وبعبارة أخرى إن اللغة والعالم أعلى من فكرة الموضوع الجزئي. والإنسان لا يستطيع، من خلال تأمل أو معرفة ما، أن يعلو علىاللغة أو العالم. ومن ثم فإن التجربة اللغوية للعالم تجربة مطلقة كاملة. (الحقيقة والمنهج ص ٤٢٦). هذه التجربة التي تسكن في اللغة تتجاوز وتعلو على كل العلاقات وكل الاعتبارات النسبية التي تعبر عن ذواتنا. العالم الذي يسكن – من قبل – في اللغة – يجاوز ويعلو على كل العلاقات النسبية. وكل موضوع من موضوعات المعرفة يطوقه أفق اللغة. ويمكن أن نسمي هذا الأفق الطابع اللغوي لتجربة العالم.

هذا التصور يوسع بدرجة هائلة أفق التجربة التأويلية. لكن ما نفهمه من خلال اللغة ليس تجربة خاصة – فحسب – بل العالم الواسع الذي نتكشف من خلاله. قوة اللغة على الكشف تجاوز وتعلو على الزمان والمكان، وفي وسع نص يعتد به أن يحيي العالم اللغوي التفاعلي الذي عاش عليه أهل ذلك النص الذين مضوا منذ وقت طويل. ولهذا فإن عوالم لغتنا لها قوة فهم ثقافات أخرى وتحدرها.

ولكن جادامر يلاحظ أن عالم اللغة الذي نعيش فيه ليس طوقاً ولا سياجاً يحول دون معرفة الأشياء على حقيقتها. اللغة على العكس تستوعب، وتوسع، وتعي كل ما يخطر لنا. إنها عون لنا وليست عوناً علينا، إنها تفتح لا انغلاق، إننا نملك العالم من خلالها. لكن اللغة ليست قيداً على العالم. هذه النظرة المثالية لا تنفي ما يلاحظه جادامر، أن كل ثقافة ترى العالم بمنظار خاص، والعوالم التاريخية يختلف بعضها من بعض وتختلف عما نحن فيه. ولكن العالم دائماً إنساني لغوي الخلقة مهما يكن التراث الذي يمثله (الحقيقة والمنهج ص ٤٢٣).

قوة القول تخلق العالم الذي يتكشف من خلاله كل شيء، ومن خلال ما تتمتع به من شمول نستطيع أن نفهم أكثر العوالم تنوعاً واختلافاً. قوة الكشف اللغوي تجعل نصاً قصيراً قادراً على أن يفتح أمامنا عالماً مختلفاً عن عالمنا، لكننا نشارك فيه أو نفهمه.

لقد سبقت الإشارة إلى أن تجربة التأويل لقاء بين التراث في شكل نص منقول وأفق المفسر. والصفة اللغوية هي المهاد المشترك الذي يتم فيه هذا اللقاء. اللغة هي الوسيط الذي يختفي فيه التراث ويؤدي إلينا. والتجربة ليست شيئاً سابقاً على اللغة. أحرى بها أن تكون مصنوعة من اللغة. والصفة اللغوية تنفذ في وجود الإنسان في العالم. قال جادامر الإنسان له عالم أو يعيش في عالم بفضل اللغة.

إننا ننتمي إلى جماعة معينة وزمن معين ومكان معين في التاريخ وبلد معين أيضاً. إننا لا نزعم أن الجماعة تنتمي إليّ، ولا أزعم أن التاريخ شيء شخصي أملكه أنا، ولا أقول إنني أتحكم في الوطن الذي أعيش فيه بقدر ما يتحكم وينظم حياتي. أنا أتبع كل هذه العوالم. ولا أقول إنها تتبعني. كذلك نحن ننتمي إلى اللغة والتاريخ أو نشارك فيهما. إننا لا نملك اللغة أو لا نتحكم فيها، إننا نتعلمها ونتعلم كيف نكيف أنفسنا مع طرقها.

إن قدرة اللغة على تنظيم الفكر وتكييفه كامنة أو مغروسة في الموقف الذي تؤديه. إننا لا نتكيف مع ذواتنا إذن بل نتكيف مع موقف أو حالة. واللغة لذلك ليست سجناً، وإنما هي فضاء مفتوح في الوجود يسمح لنا بتوسع لا ينتهي مادمنا ننفتح بطلاقة على حركة التراث أو الثقافة.

ظاهرة الانتماء ذات أهمية قصوى في التجربة التأويلية لأنها الأساس الذي نعتمد عليه في ملاقاة التراث في داخل النص. نحن ننتمي إلى اللغة، كذلك النص ينتمي إليها؛ فلا غرابة إذا كان بيننا أفق مشترك أو انصهار آفاق. ويسمي جادامر هذا الانصهار باسم التجربة اللغوية أو الوعي التاريخي الموثق. الانتماء إلى اللغة والمشاركة في اللغة من حيث هي وسيط تجربتنا للعالم يؤلفان جوهر التأويل. التجربة التأويلية على هذا تخدم ثقافتنا خدمة إيجابية. لا فرق بين كلمة التأويل وكلمة صنع الثقافة أو الإسهام في كشف العالم النامي الذي يتحرك فيه قوم في لحظة من التاريخ.

وهذا يعني من الناحية المنهجية أن المرء لا يعنيه أن يكون سيداً يسيطر على النص، بل يعنيه أن يخدمه. إننا لا نقوم بعمل من أعمال الملاحظة أو المراقبة. إننا نتبع النص ونشارك فيه ونستمع إلى ما يقال فيه. جادامر يؤكد العلاقة بين الانتماء والإصغاء والخدمة. يقول جادامر إن السماع قوة أعلى من النظر، وسبب ذلك أننا من خلال السمع أو اللغة يؤذن لنا بدخول العالم الذي ننتمي إليه.

هذا البعد الأنطولوجي العميق في اللغة هو الذي يعطي التجربة التأويلية أهميتها بالقياس إلى الثقافة المعاصرة (الحقيقة والمنهج ص ٤٣٨). التأويل لهذا كله حفاظ على موضوعية اللغة، والمسيرة الحيوية للفكر القومي. وهذا كلام لا يحمل محمل التحسين والدعاية. فموضوعية اللغة تظهر الأشياء كما هي، وتؤسس الوجود الشامل. إن التأويل يهتم لهذا بالأبعاد العميقة التي تستمد منها اللغة قدرتها على الكشف الأنطولوجي. إن سطح اللغة لا يكشف غالباً عن شيء جوهري. فالوجود مخبوء في الأعماق، الوجود الجماعي الذي نسميه باسم التراث. وبعبارة أخرى إن التأويل مداره حركة العقل العربي وكيانه، وقواه ولحظات النفي والإثبات فيه أو ما ينطوي عليه من حوار. يجب أن يكشف العقل العربي من حيث هو حوار أو تأويل.

إن فن التأويل من حيث هو صانع ثقافة هو فن الاستئذان. وهذا ما تعنيه عبارة التفتح، وطرق الأبواب، والتوقع، والانتظار حتى يفتح النص، إننا لا نلتمس شيئاً نريد أن نمتلكه، وأن يقع في قبضتنا. إننا نعرف أن النص جزء من تراث أوسع من الفرد وأعمق. إننا نلتمس تجربة لا مجموعة مفهومات معينة. هذه التجربة يصنعها جهد شخصي يحرك النص ويحركه النص من أجل أفق جديد أوسع من الذاتية الضيقة لا من أجل البحث عما يسمونه المقصد الحقيقي من وراء النص. فالمقصد خرافة لا علاقة لها بالتأويل. المقصد هو ما يسميه جادامر باسم التاريخية الرديئة.

والكلمات نفسها ليست ثابتة ولا يقينية، بل هي على العكس ذات طابع ظنّي يلائم جوهر العملية المستمرة المتحركة المتغيرة التي تسعى – جادة – في سبيل

التفتح على الوجود. وحركة اللغة الحية تقاوم الثبات والصرامة والأحكام القاطعة النهائية. هناك فرق بين العبارات ذات المعنى المقطّر والدقة المنهجية واللغة الحية.

ففي اللغة التي تجري في الحياة اليومية بين الناس يلعب المحذوف دوراً ويؤلف المثبت وغير المثبت وحدة تعتمد على قوة القول لا على المادة التي ننطق بها فحسب. وهنا قد نستخدم أكثر الكلمات شيوعاً وقرباً في الإيحاء بما لم نصرح به. حركة اللغة من هذه الناحية متموجة تقول شيئاً، وتومىء إلى شيء آخر قد يكون فوق العبارة والتحديد والبيان. هذا الإبهام الضروري يعطي للغة حيوية ونكهة خاصة. اللغة الحية لا يمكن قياسها بمقاييس الإثبات التي تعود عليها البلاغيون والنحاة.

هذه الخفة في التقرير، وهذه الحركة في أكثر من اتجاه، وهذه الإيماءات إلى مجهول تتضح – بوجه خاص – في الشعر. ظاهر الشعر عبارات تشبه في تكوينها العام سائر العبارات. عبارات الشعر في حقيقتها ليست صارمة صلبة ولا صريحة مكشوفة تامة. ومع ذلك فهي قادرة على أن تكتفي بنفسها أو تستقل فلا تعتمد على أية معرفة خارجية عارضة بل تعتمد على تركيز حركة اللغة.

الكلمات تحوّم بأكثر جداً مما تقول شيئاً حاداً. وهذا شأن اللغة في الحياة اليومية فيما يقول جادامر. إن جادامر يصر على أن لغة الحياة ولغة الشعر أكبر من أن تكون واحدة الاتجاه أو قاطعة. ذلك أن هدفها هو التعلق بوجودنا، ووجودنا يتصل بتجربة جزئية ويعلو عليها. وجودنا إذن يترجح بين اتجاهين: نحو القول ونحو الصمت، نحو ما ينتهي وما لا ينتهي. وليس ثم انفصال بينهما.

اللغة الحية إحالة على محذوف، وكل شيء تثبته يحتاج إلى هذا الحذف ليكمل. التأويل يعيد المحذوف، أو يتصوره. المحذوف موجود دائماً لا نريد أن نخلص منه، وكل نص لا يتم دون حذف. الحذف أحد شقي القوة الكبيرة التي يتمتع بها النص. ومن أجل هذا كان تعريف المعنى لا يتميز من الإيماء إلى المحذوف. المعنى كشف وستر. المعنى مستور من الناحية الجزئية. لا يظهر ظهوراً كاملاً، ولا يختفي اختفاءً كاملاً. المعنى برق ووميض يختفي أو ضرب من السحر. لكن هذا

الحذف أكبر الأشياء عوناً على الإيماء إلى المطلق، وما لا نستطيع أن نحدده. ونحن نتكلم لنعبر، والتعبير هو الإيماء إلى ما لم نقله أو ما لم نستطع تحديده. ليس من الصحيح أننا نسعى دواماً إلى شيء محدد أو ثابت. إننا نسعى في اللحظات الحية إلى الترفع على كثير من التحدد، والثبات، هذا هو فن تعليق الأطر التقليدية أو إرجائها، وفن العالم الجديد الذي يهتم به الشعر. وظيفة التأويل هي مزاولة الحذف "الضروري" والحوار بين جانبي الصمت والحديث، بين التحدد من ناحية والتفتح الأشمل من ناحية ثانية.

المحذوف في تصور جادامر قدر من النفي. لكن النفي ليس مقرراً مفروغاً منه. النفي أيضاً حركة وقلق يعلق بكل تصور إيجابي. قوة النفي أو التوقف جزء أساسي من تفتح الوجود، فالتفتح عمل دينامي يلامس الحدود، النفي ترياق النزعات التقريرية. التأويل على هذا النحو لا يتحرك لخدمة نص محدد أو موقف جزئي فحسب، فكل موقف يطل على جوانب جوهرية من وجودنا. جوانب الحذف والنفي والرغبة في الإصغاء. نحن نتكلم لنصغي إصغاء أفضل.

في مثل هذه اللمحات يصور جادامر أهمية التأويل ومبدأ مقاومة المعطى الثابت. ومدخله في التجربة بوجه عام، والتجربة التأويلية أيضاً. التجربة لا تخدم شخصاً أو نصاً معيناً وإنما تخدم ثقافة أو كينونة، كذلك التأويل.

التأويل أكبر من رصد بعض الخاصيات أو التكرار أو توقف بعض الجوانب على بعض، التأويل أجلّ من فكرة التحليل والأعمال شبه الآلية، والرصد الأصم لبعض الظاهرات... التأويل في خدمة الاتجاه العام الشامل للتساؤل. والتساؤل هو أداة تفهم الماضي والحاضر. تفهم الوجود. والتفهم كما يقول جادامر عمل لغوي. لا خير في تأويل لا يكشف التفلسف الذي هو مناط حياة الجماعة. التأويل ليس مجرد أدوات تخدم بعض النصوص وتحيلها إلى مناهج معينة متبعة.

كثير من التأويل يخدم فكرة "الأدوات" بأكثر مما يخدم التساؤلات، يخدم فكرة التطبيق بأكثر مما يخدم الخلق، يخدم فكرة العلامة بأكثر مما يخدم قوة الكلمة. يخدم الضيق بأكثر مما يخدم السعة والرحابة.

التأويل عند جادامر ليس كشفاً لبنية قاهرة لا يعود للإنسان فيها دور ولا كيان. التأويل حوار وتفاعل آفاق. التأويل ليس كشفاً لنظام فحسب. التأويل في خدمة التجربة أو الوجود الثقافي. التأويل ليس حرفة ومهارة. التأويل حساسية وكشف وانتماء ومساءلة تهم كل إنسان. التأويل تساؤل عن جوهر وجودنا ومسيرة ثقافتنا، وليس أمراً يعني بعض الناس في بعض الأقسام. إذا ظل التأويل منفصلاً عن السؤال الأخلاقي والوجودي وقلق المصير فتلك علامة الكارثة.

# الفصل السادس

# الفنومنولوجيا والتأويل

من الواضح أننا محتاجون إلى مراجعة أدواتنا، والبحث عن أدوات جديـدة، والتأمل في المكاسب الفنومنولوجية الباهرة. إن مسألة التفسير لا يمكن أن تقوم على ما يسمى الفهم الفطري العام ولا يمكن أن تفـترض المفهـوم التـاريخي الضيـق الخاطىء، ولا يمكن أن تطمئن إلى الآليات الحاذقة، ولا يمكن أن تركن إلى فكـرة الأدبيـة المغلقة، وليس من الخير أن يظل السؤال عن التأويل متميزاً من السـؤال عن الثقافة العربية المعاصرة بوجه عام.

لقد عرّفنا تعريفاً إجمالياً بما أسداه جادامر في توجهه الفنومنولوجي ونظرية الفهم، ولاشك أن هذا الإسهام يمكن من إعادة فحص نظرية التفسير الأدبي بطريقـة خلاقة. هناك تصورات للتفسير الأدبي كامنة في التأويل الفنومنولوجي.

لدينا الآن باسم البحث عن العلم نزعة شبه تكنولوجية في تناول التفسير. وقد درجت الأبحاث الفنومنولوجية على السـؤال عما يحدث حين نفهم النص الأدبـي. هذا السؤال لا يمكن أن يعالج بطريقة منطقية تجريدية تكنولوجيـة. ولا يمكـن أن يُطرح جانباً زاعمين أنه غير مناسب مادمنا نوحي إلى أنفسنا وإلى بعض القراء أننا لا نهتم اهتماماً مباشراً – في إثارة السؤال – بموضوع التحليل وهو النص، وإنمـا نهتم – فيما يقال – بالتجربة الذاتية.

كثير من الباحثين يتصورون أن المعنى يمكن أن يوجد منفصلاً عن تجربتنا! وعلى هذا لا نجد تكافؤاً ولا صلة بين تحليل النص وتجربتنا لـه. لقـد اعـترض جادامر وغيره من باحثي الفنومنولوجيا على التحليل المجرد للشـكل أو الصيغـة، والعناية بالتناقضات ذات الطابع المنطقي. وقد نتج عن التحليل الصوري – دون شك – عمل تفسيري قد يتسم بالعمق. ولكن ديناميات تجربتنا للعمل الأدبي تمضـي دون

احتفال واضح. وطالما اعتبرت هذه التجربة شيئاً من قبيل المغالطـــة أو الأكـــاذيب الذائعة.

المهم أن فلسفة الظاهرات تفرق بين الموضوعية الذهنية إن صـــح التعبـــير والموضوعية التجريبية. فلسفة الظاهرات حريصة على أن ترد للعمل الأدبي سياقه الحيّ، وأن تعيد تمثل فكرة السياق التاريخي، وكلتا الفكرتين لا تلقى اهتمامـــاً مـــن معظم المشتغلين بالتأويل.

معظم التفسير الذائع الصيت حتى الآن مبناه التقسيم بين الذات والموضوع. هذا التقسيم لا يعتمد على تجربة العمل الأدبي. ولكنه نموذج معترف به بين كثيرين، وله شواهد كثيرة في أعمال المفسرين.

ومبتدأ الثورة الفنومنولوجية أن ليس هناك ذات ولا فهم دون موقف. يجـــب أن نخرج فكرة الموقف إلىالنور، وأن نعترف بها، وأن نمحصها، وأن نسأل عمـــا تعنيه. إن هذه الفكرة تـــرد إلى عملية التأويل ما ينقصها من حيوية، بل تـــرد إلـــى الفهم وجهه المشروع. الفهم دائماً مرتبط بموقف. هذا الموقف قل أن يســـأل عنـــه. التأويل دراسة مواقف لا تطبيق بعض التقنيات أو الإجراءات المنطقية والرياضية.

الفهم عمل تاريخي، والتاريخ موقف أو مواقف. لنذكر أن كلمة التاريخ قـــد أسيء استعمالها، وراج إطلاقها في مدلول جامد لا حرية فيه ولا اختيار. علينـــا أن نقول مراراً في هذه الظروف الحاضرة للثقافة العربية لا أحد يستطيع أن يعيش فـــي خارج التاريخ أو في خارج أفقه الخاص، لكن الأفق الخاص أفق ثقافي يعني جماعة برمتها في لحظة أو لحظات. الأفق إذن ليس أمراً شخصياً بحتاً، وليس لحظة جامدة سلبية.

إن كثيراً من الناس يتصورون الكلام في الموقف التاريخي تصورا وضعياً، لا يتصورون الخبرات الفنومنولوجية في هذا الباب. لكننا لم نستطع بطريقة واضحة تصور التاريخ بالمعنى الحيّ الملائم أو المعنى الخلاق المبـــدع. إن فكـــرة النـــص ماتزال سجينة الذاتيـــة آناً وسجينة النظر الشكلي آنـــاً آخـــر. ومـــاتزال تتصـــور باعتبارها مفارقة للتاريخ أو فوق التـــاريخ. وحينئذ تكون كلمة التاريخ رديفة القيد أو الجمود والآلية والماضي والجمهور الذي يترفع عليه الفنان.

معظم الجهد المبذول في التأويل في عالمنا العربي المعاصر مبني على تجاهل الفكرة الفنومنولوجية للتاريخ أوالموقف، معظم الجهد مبناه أن الأدب عمل يمكن ألا يكون تاريخياً، وكذلك التأويل.

مأزق التأويل في عالمنا العربي هو التعمق فيما يشبه الفراغ أحياناً. ونحن نسمي الفراغ باسم خلاب نسميه وجود النص الموضوعي أو صيغه التي تكيفه أو اللغة بوجهها الصوري إلى حد ما. ليس المقصود بكلمة التاريخ في هذا النقاش فكرة الماضي المعزول ولا التسجيل ولا الرصد والمرآة. المقصود هو الفهم الأصيل، المبتكر، وتدفق الحياة النشيط، والتوتر الخلاق بين أفق النص من ناحية وأفق الزمان الحاضر من ناحية.

معظم الدارسين يقفون من التأويل موقف المزهو بالتقابل بين الذات والموضوع. بل إننا نتباهي كثيراً، باسم العلم ونصرة منهجه، بأننا نلقى العمل باعتباره موضوعاً نميزه من أنفسنا، ونجري عليه ما شئنا من أدوات التشريح والتمزيق باسم الخروج على الانطباعية والانطباعيين. وما إن تستعمل كلمة التجربة حتى يقول قائل هذا نهج انطباعي قديم.

نحن نعتبر العمل موضوعاً. والموضوع منسوب بوجه ما إلى الذات. الذات تفرض الموضوع وتميزه عنها وتتولاه كما يتولى السيد العبد. المهم أن الموضوعية لا تكاد تعرف في بيئاتنا بمعزل عن موضوعية العلم. الموضوعية لا تعني عند كثير من المؤولين سوى أفكار أو معطيات نظيفة غير مشتبهة ولا ملتبسة. وكم من مؤول في عالمنا مثله الأعلى هو العدد. لا شيء كالعدد في وضوحه ونقائه وتجرده.

وفي هذا النطاق اشتد إعجابنا بفكرة الأشياء المقيسة، وراح كل واحد يبحث عما يمكن أن يقاس أو يتكرر أو يتصور أو يخطط. ولهذا أخذنا نهمل كل معرفة وتجربة لا يمكن ردها إلى صيغ عددية أو كمية بل إننا نعتبرها ضرباً من الأوهام.

المهم أن درس الفنومنولوجيا ينبغي أن يستوعب بقلب خالص. إننا قل أن نلاحظ قوة اللغة، وقوة فكرة التاريخ في وجودنا. إننا ننظر إلى اللغة نفسها باعتبارها موضوعاً أو شيئاً نستخدمه من أجل الإفادة والإبلاغ. الإنسان صانع رموز، واللغة

أروع أنظمة الرموز أو العلامات. ولكن كل هذا مرده إلى المنظور الحديث في الفلسفة منذ عهد ديكارت. نحن نرى اللغة الآن مجموعة علامات من صنع الإنسان، ونرى التاريخ مجرد أحداث ماضية. ونرى الذات اللاتاريخية إن صح التعبير مرجع كل شيء. حقاً إننا مولعون بكلمة الموضوعية ولكن الموضوعية كلمة افترضتها الذات القادرة السيدة المنفصلة. الموضوعية المزعومة في قبضة الذات التي كاد ديكارت يصيح معجباً بكشفها من جديد.

الموضوعية إذن وليدة الإحساس بالقوة. ذلك الإحساس الذي دعمته الحماسة المسرفة للتكنولوجيا وطابعها المعرفي. وحينما تكون الذاتية المغالى فيها هي الحكم النهائي، على نحو ما أشرنا، يصح لنا أن ننظر إلى كل شيء باعتباره موضوعاً - من أجلنا - نسخره وفق مشيئتنا بطريقة أكمل. هذا أسلوب التسخير الذي نجد صداه في أعمال التفسير.

هناك حقاً من يحتجون على هذا المنحى باسم البحث عن الإنساني. ولكن مدار كثير من التفسير الأدبي الحديث أقرب إلى المنهج التكنولوجي أو السيادة على النص الذي نحلله. أصبح التحليل رديف كلمة السيادة. والغريب أن حظ الثقافة العربية من التفكير في هذه السيادة في خارج الإطار الأدبي لا يكاد يذكر.

قد يكون العالم العربي المعاصر محتاجاً إلى فن الإصغاء، حتى يسلم المرء لنفسه أو يذعن طائعاً لنص يقرؤه أو إنسان يستمع إليه. وهذا ما نادى به فريق من النقاد الذين أوجبوا على القارىء النزول عن سيطرته وإحكام قبضته على النص. لقد اقترنت فكرة النص، زمناً، بفكرة الحرية الواجب احترامها قبل مناوشتها. اقترنت فكرة النص بالكمال الذي ينبغي أن نعترف به دون أن يلزمنا بشيء سوى حق الآخر في التبجيل والتقدير. ولمثل هذا الاعتبار سمي النص في النقد الجديد عملاً. فالانتقال من كلمة العمل إلى كلمة النص انتقال من مجال التوقير إلى مجال يشبه الانتهاك والسطوة والتباهي بالسلطان. لكن كثيراً من التناول التكنولوجي لا يعنيه الفرق بين النص، والعمل، بل لا يعنيه الفرق الذي شدد عليه بعض النقاد بين العمل ونثره. أعني أننا باسم التحليل الموضوعي المنزه نتنكر أو نتعفف عن فكرة التجربة المباشرة للعمل الأدبي.

لنذكر القارىء أننا لا نعني بالتاريخ في هذا الحديث كله المعلومات الخارجية التي يضيع وسطها النص، ولا نُريد أن تضيعِ مكاسب احترام العمل الأدبي وفاعليته، بل نعترف بها، ولا نريد بداهة أن يرد العمل إلى التاريخية المغلقة أو الفيلولوجيا القديمة.

قدرت الفنومنولوجيا – بعبارة أخرى – حاجتنا إلى توضيح الجانب الفلسفي من مسألة التفسير. لقد أخذ على النقد الجديد إهماله في بعض الأحيان لفكرة الإدراك الحسي للعمل في غمار التشيع لفكرة الموضوعية غير الدقيقة – ومن ثم سقط النقد في وهدة الشكلية وما بعدها.. فرغت الفنومنولوجيا من توجيه اللوم إلى التصور اللازمني لفكرة التفسير وما صحبه من التعصب لفكرة المعرفة الثابتة بدلاً من التجربة الحية.

تفرق الفنومنولوجيا بين سيادة التصورات أو المفهومات الثابتة وفعل التفسير. وفي هذه السيادة ينظر إلى العمل كنص أو موضوع، وينظر إلى المعرفة في ضوء التحليل والتشريح، وملء الفضاءات بالمقولات السابقة. تنكر الفنومنولوجيا أثر التناول التكنولوجي في التأويل، وتنكر الأثر المتفشي للتكنولوجيا في رؤية العالم. إن التكنولوجيا جعلت مثل التأويل هو السيطرة على ما نقرؤه والتحكم فيه. ومقتضى الأثر التكنولوجي أن يقوم الشارح بتوضيح البنية ونشأتها ومسيرها، وما إذا كانت تنتهي إلى نوع من النجاح في ظل بعض "المبادىء" المقررة التي تنتقل من مكان إلى مكان. التكنولوجيا هي البنية أو النظام الصارم، أو الكيفية أو الصياغة المستقلة بنفسها عن المادة. أصبحت فكرة البنية ساحرة يصعب مقاومتها.

من الخطأ في نظر الفنومنولوجيا أن يسوى بين الفهم وهذا المنهج الذي يتجاوز فكرة العوائق. الفهم يبدأ من الشعور بالعوائق ومحاولة توضيحها والتعامل معها. الفهم تلمس الطريق نحو الرؤية وما ينتابها من ضباب ووضوح. الفهم واقعة لأن العمل الأدبي نفسه واقعة. والواقعة شيء والبنية شيء آخر. البنية لا تتساءل عن الصدق والحقيقة وفعل التكشف نفسه، واختلاجه وحركته الباطنية الدعوب التي يصعب رسم اتجاهها. البنية كذلك لا علاقة لها بقوة القول الذي هو أحد

أهدافنا الكبرى في الحياة. إن الفهم حين يتلمس القوة يخضع لمعالمها فيما يشبه التحية والإجلال. ولا علاقة للبنية بأي منهما. البنية عالم متميز بنفسه مبعثه السيطرة والتوجيه. السيطرة تعني العلم بالبنية، ولا تعني العلم بالمضمون أو الوجود. البنية أو التكنولوجيا إذن لا تحفل بفكرة المواقف احتفالاً واضحاً.

لنفرض أن قارئاً معنياً بشؤون البنية العارية ذو تجربة دينية عميقة. أتراه يتحدث بهذه الطريقة الموضوعية. أتراه يصوغها في قالب أو إطار أو نظام أم تراه ينكر الصوغ ويلوذ بفكرة الواقعة. إن غرور إخضاع التجربة الدينية للسيطرة واضح، وغرور السيادة على اللقاء الأدبي أقل وضوحاً.

لقد صحب فكرة السيادة أو الموضوعية أو النظام الوقوف على مبعدة من العمل، وهذه المبعدة لا تؤرق كثيراً من الناس. لكن هدف التفسير الأدبي هو الغلبة على اغتراب القارىء عن النص. وليس يكفي أن نعرف العمل بأسلوب المحلل الذي يقف على مسافة من المشكلات التي يعرض لها، من واجب التفسير أن يمكن اللغة من بسط أجنحتها علينا، وأن تترك في نفوسنا وعواطفنا أثراً. لن يتحدث العمل إلينا مادمنا مشدودين إلى البنية وحدها، ولن يتحدث مادام همنا معه هو العثور على تركيب أو جهاز من التراكيب المنفردة. إننا نتأثر كل يوم بالتكنولوجيا ونجعل السؤال عن كيفية صنع شيء غاية أخيرة. إننا إذن كما يقول الفنومنولوجيون لا نمارس الفهم لأن الفهم إصغاء، والإصغاء اهتمام وتبجيل ومودة وبصيرة بالوجه الإنساني المشترك بيننا. الفهم لا يبحث عن البنية هذا البحث المشغوف الهائم. الفهم إنصات لما قاله النص وما لم يقله معاً. إننا لا ننصت تجسساً وغيبة وإنما ننصت محبة ورغبة في اللقاء.

لقد أنفق الفنومنولوجيون فيما يوضح بالمر جهداً متتابعاً في التشنيع على اعتبار العمل الذي نقرؤه شيئاً يخضع لتصرفاتنا وإملائنا ومطالبنا. إن العمل ليس جماداً ولا غياباً. العمل إنسان وحضور وخطاب وقائل، والعمل يخاطبني كما تخاطبني أنت. لكن معظم المتناولين للتفسير يتجاهلون أحقية العلاقة الحميمة أو القرابة التي تنشأ بيني وبين العمل. إن العلاقة الحميمة بمعزل عن طغيان العمل

وموضوعيته المزعومة، ومعزل من طغيان القارىء وتوقعاتـــه الخاصـــة أيضـــاً. الاهتمام المتزايد بفكـــرة النـــص والمســـافة البعيـــدة والبنيـــة يشـــوه فـــي رأي الفنومنولوجيين الفهم أو يشوه العمل.

"المنهجية" التي يسعى إليها بعض الناس إذا فسروا تلقـــى اعتراضـــاً مـــن الفنومنولوجيين. المنهجية ذات المظهر البنائي لا تسمح بهذا الموقف الإنساني الـــذي يتنادى به أهل الظاهرات. موقف الخضـــوع للعمـــل والـــترحيب الشـــخصي بـــه والبشاشة والاحتفاء. غاية التفسير أن تحب. والمحبة بصيرة لا تحـــيز أو تملـــق أو اســـتبداد. وليس يعني هذا أن التحليل المنهجي مرفوض تماماً، وليس يعني أيضاً أننا نقبل علىالعمل بعقل خواء، إننا لا نستطيع أن نفارق شيئاً إلى النهايـــة. هـــذا ضـــد الحساسية الفنومنولوجية. لكل منهج حدود يجب أن نذكرها، ولا يســـتطيع التحليـــل الذي يبحث عن مفهومات عامة أن يقوم مقام الفهم الحافل بالتجريب أو عملية الوعي ذاتها.

لقد أشرنا من قبل إلى بعض ما صنعه جادامر في نظرية التـــأويل. ومـــدى التحول الجذري الذي تم في هذا المجال، وعنايته بوجه خاص بالطابع الأنطولوجي. وبذلك انتقد انتقاداً ملحاً التصور السابق الذي يعول على نظام الـــذات والموضـــوع. بيّن هايدجر من قبل أن الفهم ليس مجرد ملكة من ملكات الإنســـان. الفهـــم، علـــى العكس، هو وجود الإنسان في العالم. من خلال الفهم نشعر بوجودنا، ومـــن خـــلال الفهم يتكون العالم من حولنا ويتكون وجودنا نفسه. ومن خلاله نستطيع أن نعيـــش، وأن نكوّن ما نسميه المعنى والأفق.

عارض جادامر أن يكون الفهم ملكة ذاتية خالصة. لنبدأ مع جادامر بحقيقـــة العالم. كيف يتأدى هذا العالم إلينا. هذا هو الفهم. لقد درج الفكر الغربي قبل هايدجر على أن يبدأ بالذات، ومن خلالها يصنع العالم. لكن هايدجر يرى في هذا تســـلطاً لا مبرر له. يبدأ هايدجر بالعالم، فالعالم ليس ملكاً للذات. والذات لا تصنعه ولا تخترعه اختراعاً. للعالم أسبقية يجب الاعتراف بها. وبدلاً من أن نبدأ بالذات. الـــذات التـــي تصل إلى الموضوع أو تصوغه يبدأ هايدجر بالعالم الذي يتقدم إلينا لكـــي نلتقطـــه.

هناك إذن نقطة بدء شديدة الاختلاف. أن تضع العالم في قبضة الـذات وأن تضـع الذات في سياق العالم. الفهم إذن ليس ملكاً خالصاً لنشاط الإنسان الذهني المسـتقل. الفهم عبارة عن تكشف العالم لنا، فعل التكشف أو الظهور هو الأصل. وصول العالم ذي الأسبقية (الفكرية) إلينا هذا ما يعني هايدجر ثم جادامر. ولذلـك كـانت عبـارة الوجود الذي يتكشف أساسية. الفهم إذن ليس صنع إنسان بقدر ما هو تقـدم العـالم إلينا.

لقد تعود الفكر الغربي أن ينظر إلى الفهم باعتباره أداة، ولكل أداة غـرض. تعودنا أن نقرن فكرة الفهم بفكرة الاستغلال وتحقيق ما نشاء مـن الأغـراض. أو تعودنا أن ننظر إلى الفهم من خلال ما يشبه القسر أو "الحكم" الذي نصـدره علـى الأشـياء. تعودنا أن نقرن الفهم بأمر الإنسان. كأنما قال الإنسان للعالم كـن فكـان على ما يهوى، وفهمه كما أحب، وانتفع به كما يشاء. وفي كل هذه المسلّمات التـي عاشت طويلاً أصبح الفهم صناعة إرادتنا وأهوائنا ومصالحنا. أصبحنا أو أصبحـت الذات تصنع كل شيء، وتفرض كل شيء، وتضع المبادىء التي تلائمها. وباختصار أصبحت الذات مالكة مصرِفة دائنة. يرى هايدجر هذا السرف كله أو لا يحب هـذه الاستعارات المتداولة، ومن ثم جنح إلى رفض غرور الإنسان، أو غـرور التملـك والحيازة. إن تصور الإنسان بوصفه صانع العـالم أو صـانع مبـادىء الإدراك أو صانع ما يكون به الفهم لا يعجب هايدجر.

هايدجر يرد إلى الذات ما تحتـاج إليه من تواضع، هايدجر ثائـر علـى الاتجاه العام في الفلسفة الغربية. وكأنه يقول إن الوجود أقوى وأعلى... نحن نتقـدم إليه بأكثر جداً مما يتقدم إلينا، وكأنما يؤدي فرائض الطاعة والإذعان والاعـتراف بحق الإنسان ذي السلطان. لقد افترضنا أن الفهم شيء نصنعه أو نستعمله. لكن الفهم أكبر من أي شيء أو أي موضوع. الفهم أو الوجود الأنطولوجي أسبق. إن كل مـا نراه يؤدي معنى الفهم. لهذا الشيء ولذاك الآخر ما يشبه القوة التي نعترف بها نحن. قوة الأشياء أو قوة العالم هي نقطة البدء وهي الفهم عند هايدجر. لم تفـض الـذات بعض كرمها وسلطتها. وإنما الأشياء أو العالم ذو سلطة، وذو كرم أصلي يصح لنـا

أن نلتقطه، وأن نسميه الفهم. لم يكن العالم فارغاً فملأه الإنسان، ولم يكن هيولي أو ضباباً أو عدماً فأوجده الإنسان. لقد اعتاد الفكر الغربي أن يصور الفهم في صـــورة إملاء تصنعه إحساسات الإنسان في لحظة من اللحظات.

أما هايدجر فيرى أن الشروط هي شروط الأشياء. وكأنما نحن في عـــرف هايدجر نتسلم العالم. نحن نشارك في العالم، نشارك في الموقـــف الحـــاضر، وقـــد نشارك فيما يحمله المستقبل. فاعلية الإنسان إذن عند هايدجر فاعلية تلـــق وليســـت فاعلية إملاء أو تصدير. كان هايدجر، فيما يظن، عدواً لفكرة الذات بوصفها ســـلطة مطلقة. الفهم ليس شيئاً صنعه الإنسان، وظل يصرّفه ويقلبه كما يقلب الطفل حيوانـــاً أو طائراً بكل قسوة ودون شروط. الفهم إجابة السؤال المطروح. العالم سؤال. الفهم أو أنطولوجية العالم أفق اخترنا أن نعيش فيه. هذا الأفق له طوبوغرافيـــا، أمـــاكن وحدود وملامح يعيش في داخلها كل تفسير.

يجب أن نعترف أن حقائق الفهم الجزئية ليست سيدة حاكمـــة، هـــي علـــى العكس، فيما أفهم من هايدجر، تنتمي إلى الفهم الأكبر والأســـع، إلـــى الوجـــود أو الكينونة الأشمل، إلى حضور الموقف العظيم الأصلي الذي من خلاله تمت محاولات كثيرة وستظل. إننا نريد أن نصل إلى أفق مشترك أجل من الذات الفردية المزهوة.

إننا نريد أن ننتمي. الفهم انتماء؛ وشرف الفهم هو شرف خضوعـــك لأفـــق أوسع منك وأجل. هذه مشكلة الهرمنيوطيقا عند هايدجر. وهذه فاتحة القول في اللغة. اللغة ليســـت ملكاً لي أو لك. اللغة ليست هبة من هبات الذات. اللغة أصلية مثلهـــا مثل الفهم. وحينما نقول إن الفهم أصلي فإنما نقول إنه لغة. اللغـــة لا تفـــترق عـــن مفهوم العالم الذي يبزغ. لكن العالم ليس عالماً شخصياً أو مفتتاً أو مفرّقاً. العالم عالم مشـــترك، والفهم أيضاً هو هذا العالم المشترك. الفهم ليـــس نـــزوة الـــذات. الفهـــم مشاركة الذات في العالم. سعي الذات نحو العالم، نحو المشترك أو الأصلي. نحـــو التفتح. الفهم دخول في الفضاء المفتوح الذي ننهل منه. الفهم دخولنا فـــي العـــالم أو اللغة.

الفهم تقرب مستمر إلى اللغة، لا تقرب اللغة إليك. وإلا عدنا إلى التيار الذي

حاربه هايدجر ثم جادامر. إرجاع الفهم إلى الذات قول باللاتحديد واللاانتهاء. هـذا اللاانتهاء الذي يذيع في هذه الأيام والذي ألغى فكرة السلطة، وإن كان ينقلها إلى شخصية ثانية يسميها المتلقي. اللاانتهاء اختراع ذاتي أو اختراع يحقق شهوات الذات، وملكها الذي لا يغيب. اللاانتهاء سلطان وهمي، سلطان نبع من العجز عن الإصغاء إلى صوت التحدد الواضح في تفكير هايدجر.

الفهم مشاركة في إقامة مُلك التحدد. الفهم جزء من طوبوغرافيا، الفهم ليس جزيرة منعزلة ولا مجموعة جزر لا أول لها ولا آخر. هي جزيرة واحدة وطوبوغرافيا معلومة. من شاء فليتقدم نحوها، ومن شاء فليحبس نفسه في سلطان الذات وطغيانها.

وليس أمر التحدد مشكلاً مادمنا نعترف بأن التفتح متغير مع الزمن. وهذا هو المقصود بفكرة التاريخ. التاريخ ليس خضماً من نزوات الأفراد. التاريخ هو تفتح العالم من خلالي. والمعنى الحقيقي للإنسان والفهم هو تفتحه على هذا العالم. هذا التفتح متغير، ولكن التغير المستمر يجب ألا ينسينا فكرة الطوبوغرافيا. الملاءمة بين الطوبوغرافيا العامة المشتركة والتغير هي المسألة. نحن إذن نسعى، إن كنا نفهم عن هايدجر، إلى تحقق فوق الذاتي إن صح التعبير. التاريخ أو الفهم ليس صنعة ذوات، هو دخول الذات إلى رحاب أوسع نسميها اللغة. وكلما مارسنا التغير تذكرنا فكرة الطوبوغرافيا. نظام الأماكن. وليس غريباً أن تتردد أصداء هذا الجمع المتفاعل في كلمات سوسير العظيم مهما يكن توجهه العام مختلفاً بطريقة أصلية عن توجه هايدجر.

الفهم عمل ذو ثلاث شعب متفاعلة: فهو لغوي، وتاريخي، وأنطولوجي. لكن هذه الشعب الثلاث أشبه بالتجسيد في المسيحية. إن فكرة التجسيد ماثلة في تفكير هايدجر وجادامر. والمهم أن هايدجر لا يجعل الفهم سطوة فرد واختراعه، الفهم على العكس تماماً أقرب إلى تأجيل صوت الذات أو إدماجه فيما هو أشمل، في شيء يواجه الذات من الخارج، يسائلها، ويتكشف لها. هذا إذن صحو لا وهم، هذه يقظة لا حلم، وموضوعية لا ذاتية. هذا هدف خارج الذات الفردية.

قد يبدو صوت الفردية عالياً، ولكنه لا ينفذ في القلوب إلا إذا ذكرنا بهذه الطوبوغرافيا السابقة، بهذا الأصلي المشترك. لنسأل أنفسنا إذن، إن ارتضينا هايدجر، عن سلطان المواقف لا عن مقولات الذات. إن شيئاً أو مادة تفرض نفسها علينا، وعلينا أن نكشفها. إن الفهم ليس إسقاطاً لرغبة خاصة، الفهم ينطوي على تأجيل عناصر كثيرة شخصية من أجل النفاذ إلى العالم. ربما كنا لا نستطيع أن نخلق العالم دون أن نكشفه. هذا الخلق ليس قلباً ولا تشويهاً. فذلك كله تحكم. أحرى بالفهم أن يكون بحثاً عن التكيف أو التوافق أو الإضافة. كأنما كانت فكرة الثغرة في التفهم معادلة لسطوة الذات، وكانت الإضافة غير الثغرة بوصفها اعترافاً نابعاً من سلطان الموقف أو الأنطولوجيا، أو اللغة أو التراث والتقاليد المشتركة.

إن الفرد لا يخلق اللغة. إن اللغة والتراث والتاريخ أكبر لو كنا نعقل عن هايدجر. إن نشاط الفرد يقع في داخل هذا كله. قد يناوش منه شيئاً ولكنه إبان المناوشة حريص على الانتماء الحيِّ المتغير الباقي. التنكر للغة والتراث والتاريخ عطب عقلي أو انتحار، أو صنعة شعوذة أو هدم شيطاني. لنسمع في ذلك إلى فيلسوف الأنطولوجيا والهرمنيوطيقا. لكننا لا نمل من سحر تقليد الفتنة الماثلة في تكرار كلمة الذات والذاتي، وماما ينتج عنها أو يصحبها من الإعجاب بالتشرد والجموح والتفكك.

الفهم عند هايدجر هو التفتح الأنطولوجي الذي يفترض موضوعية اللغة. وموضوعية اللغة أكبر من فكرة الانتهاك الذاتي. علينا في هذه الظروف الحاضرة أن نعي الدرس القيم الذي يلقيه علينا هايدجر. اللغة وجودنا المشترك. والوجود المشترك المتحرك أكبر من عواصف البدع الذاتي وهوسه. قد يتخيل الشعر أحياناً أنه يملك اللغة لكنه مايلبث أن يستحي فيدرك أن اللغة أكبر. لقد أصبح الاعتراف بموضوعية اللغة في البيئات الأدبية المعاصرة شاقاً. ولكن غالباً ما تكون الثورة على اللغة مرهصة بفهم أكثر نضارة لقوتها. علينا أن نعيد القول في قوة اللغة التي يسميها جادامر باسم الموضوعية.

لنأخذ مثلاً يسيراً من البحث عن كلمة تؤدي موقفاً من المواقف. قد يجرب

الباحث كلمة وكلمة ثانية ثم يرتضي كلمة ثالثة. هل يصح أن نفسر هذا الرفض وهذا القبول في ضوء الاختيار الشخصي وحده، أم أن هذا الاختيار تابع للموقف المعنيِ. لكننا نحكِّم - دون تردد - إرادة الذات في كل شيء، لا نصغي إلى إملاء خارجي وضرورة موضوعية، وموقف له تميزه منا وله مطالبه وحقوقه التي ينبغي ألا تشوّه أو تُطمس. موضوعية النظر قرينة الاعتراف بموضوعية اللغة. فإذا أهملنا حقائق الأشياء كانت اللغة سراباً ذاتياً خاضعاً لكل إنسان، أو تاهت اللغة لأن فكرة الوجود أو الأفق المشترك غائبة عنا. الدفاع عن موضوعية اللغة عند هايدجر دفاع ضد الذاتي ووضعه في إطاره المحدود، والتعرف على نقائصه ومخاطره. لكن عبارة مثل أنا أعبر تسري في كل وقت حاملة معها الإغماض والتحريف.

هايدجر يقول إن موضوعية اللغة تعني أن اللغة أكبر من أن تكون مجرد أداة للاتصال. ولكننا ننسى أن عربية هذا الزمان لا تحقق هذا الهدف الذي يراه هايدجر متواضعاً. ومازال في غيبة عن تحقيق هذا الافتراض وبحثه.

إن عربيتنا الآن لا تمكننا من "السيطرة" والقوة اللتين كانتا دائماً شغل الغربي. وهايدجر يعرف يقيناً أن التكنولوجيا فارضة القوة والسيطرة لغة معترف بها لا تزول، ولعله لا يريد لها أن تختفي من العقل الغربي. لكنه يريد أن ينظر إلى الخسائر والمكاسب نظرة متوازنة. اللغة من حقها علينا أن تفرغ، لحظات ثمينة، لتفتح الوجود بمنأى عن التحكم، وحساب الوسائل والسيادة. اللغة، في حساب الوسائل والتكنولوجيا، مجرد وسيلة لوضع ما نشاء من أفكار في شكل من الأشكال.

في إطار نزعة القوة يمكن أن يقال إننا نعزو المعنى إلى الكلمات. وهنا نتنكر لموضوعية اللغة أو نتنكر في الحقيقة لحساب قيم أخرى غير قيم الاستغلال والسيطرة. موضوعية اللغة - تعني عند هايدجر - أن التفكير والتفهم والتجربة جميعاً لغوية بطريقة تامة. موضوعية اللغة تعني أنه من خلال اللغة يظهر لنا عالم من الفهم المشترك من خلاله تبدو الأشياء. موضوعية اللغة تعني أيضا أن اللغة

لا يمكن أن تخترع اختراعاً شخصياً، نحن جميعاً نشعر أن الكلمات آفاق عامة معنية بوجه ما. قد تستعمل كلمة ما استعمالاً مقتحماً ولكن ذلك قد يرد إلى أن الموقف نفسه شاذ.

ومادمنا لا نخترع معاني الكلمات اختراعاً فما بالنا نرتاب في موضوعية اللغة. إن العالم قد يكون كلمة جديدة ويعطي لها معنى محدوداً. ولكن هذا لا ينقض دعوى هايدجر، إننا نعترف بقوة الكلمة اعترافاً أدل على هذه الموضوعية. لكن استخدام اللغة كأداة قد باعد بيننا وبين الشعور الكافي بهذه الناحية. كذلك سوء استعمال اللغة وضياع الوجود العام، فضلاً على التوجه العلمي التكنولوجي. لكننا في غمرة الاضطراب الثقافي أحياناً ننسى أننا لا نخترع الكلمات، ولا ننسب إليها ما نشاء. فنحن، رغم زحام المنافرة وزحام الغلو الذاتي، نستعمل الكلمات على طرائقها الموسومة بوجه عام قبل أن نخط ما نكتبه. وهذه موضوعية اللغة التي نكّرتها فكرة العلامات. وقد ساعدت هذه الفكرة، وساعدت غلواء الحداثة على نسيان كبرياء اللغة أو موضوعيتها التي يدعو إليها هايدجر لحساب الإنسان لا لحساب الوسائل والأهواء..

لكن نسينا موضوعية اللغة، ونسينا تبعاً لذلك أن ما بعد الحداثة لم تُصنَع للفهم ولكنها صُنعت للسيطرة والإلغاء والتحكم والتعصب. ومن الخطأ أن نخلط بين هذا كله وبين أمانة الفهم التي يدعو إليها هايدجر. أريد من القارىء العزيز أن يذكر في أثناء هذه الملاحظات القيمة التي أدلى بها جادامر أيضاً عن موضوعية اللغة بعض شؤون ما بعد الحداثة وتصورها للغة والكتابة والسياق والتاريخ. قد تبدو ما بعد الحداثة أحياناً حاشية من حواشي غلو الذات وتصدعها والافتخار والغرور بهذا التصدع أيضاً مادامت عاكفة على نفسها لا تبارحها ولا تتردد في أن تجعلها مبتدأ كل شيء.

على خلاف ما بعد الحداثة يرى هايدجر ثم جادامر أن اللغة هي تفتح الوجود المشترك لا الوجود الشخصي الخاص. وفي وسعنا أن نقول ثانية إنك لا تخترع الكلمة ولا تخترع معانيها أو آمادها. إن المرء لا يعالج اللغة من أجل نفسه،

إنه يشارك في اللغة مشاركة الآخرين من أجل "موقف" أهم من النزوة الطارئة. اللغة عند المتطرفين باتت مجرد موضوع أو شيء. نسينا أن اللغة هي ذلك الوسيط العجيب الذي يخترق كل شيء، فلا شيء يمكن أن يبدو إلا من داخلها فهي أسبق من كل شيء، وأسبق من كل كلمة أيضاً.

ما بعد الحداثة ترتكب جملة أخطاء، وتعتز بمفهوم العلامات، وهو قرين مفهوم النزوة الشخصية، ومفهوم الأشياء أو الموضوعات التي يمكن أن تعالجها كيف شئت.

## (٢)

التفسير الأدبي الآن قد يقوم إذن على أساس مريب: إنه يقوم على إعزاز المفاهيم العامة أو المعرفة العقلية إن صح هذا التعبير. ويمكن جداً لهذا المنهج أن ينافس عراقة اللغة أو تأصيلها، وأن ينافس مبدأ التجربة المتميز، تجربة قوة العمل أو قوة القول. هناك تحليلات ذات أنماط مختلفة في داخل اللغة. يرى هايدجر، ومن بعده جادامر، أن مدار فحص اللغة أن يعمق فكرة التجربة أو يوحي بفكرة الواقعة؛ فالفهم فيما يقول هذان الفيلسوفان واقعة وليس مفهوماً ذهنياً، هناك فحص لغوي يؤذي العمل الذي يقرأ، لأنه يقوم على أسئلة دخيلة أو يؤدي إلى تصور ضحل لواقعة الفهم.

فهم اللغة هو تجربة من أجل اللغة. لكن قسمة الذات والموضوع تنظر إليها محترزة أو مستكبرة. التجربة ليست تصوراً فاقد التاريخ أو عارياً عن الزمان، التجربة ليست هي المعرفة المجردة من الزمان والمكان، التجربة ليست استقبالاً لمدركات حسية. التجربة شيء أساسي في حياة الإنسان أو تاريخه. لكننا في إطار كثير من التحليلات اللغوية المعاصرة نعلي – دون أن نعي – نموذج التعرف العلمي. نحن بحاجة شديدة، وبخاصة في ظل الاضطراب القاسي الذي نعانيه أو نألفه – إلى أن نسأل عن الاستعمال المعتاد لكلمة التجربة.

وهنا نذكر ما نتداوله جميعاً من ارتباط فكرة التجربة بالتعلم. ففي اللغة العادية تسبق كلمة التجربة كلمة المبدأ وما يشبهها. كلمة التجربة في استعمالنا لها هنا تتضمن في داخلها على العكس عنصراً من النفي أو فاعلية النفي على الأرجح. التجربة كلها يحف بها عنصر السلب والألم، ويحف بها معرفة لم تكن متوقعة ولا معهودة من قبل. التجربة تعني شيئاً من تحطم التوقعات، وتعني شيئاً من الحزن وما يختلط به في الوقت نفسه من الحكمة. نحن نضحي إلى حد ما بهذا النوع من البصيرة في تحليل اللغة القائم على الانقسام الحاد بين الذات والموضوع. إن خطر كلمة التجربة يتضح إذا تذكرنا أننا نريد أن نجنب أبناءنا التجارب الأليمة وبخاصة تلك التي خضناها. لكننا نعرف أنه لا شيء يمكن أن يحفظهم من التجربة.

إننا نقف في تأمل كلمة التجربة – رغم ذلك – عند فكرة نمو التوقعات واكتسابها والإستفادة منها وامتدادها في المستقبل. لكن التجربة، كما قلنا، نقيضة التوقعات ومن ثم كانت تعليماً عظيماً لا غنى عنه. التجربة مثل اللغة واقعة أصلية تشارك بطريقة غير مرئية في الفهم. والرجل المجرب في حكمه على الناس لا يستطيع أن يصوغ تجربته في شكل حاسم مجرد أو ما نسميه في الاصطلاح معرفة. إنه يملك خبرة فإذا تحدث عن خبرته قال شيئاً عادياً لا يلفت، هو يملك أكثر مما يعرف. نحن الآن نتعفف عن أشياء حميمة جداً إلينا، أشياء تجعل الحياة مذاقاً خاصاً لا يعوض ولا يوجد في كتب النقد، ولا يوجد في كثير من الشعر. لا يعني أحد بالحكمة، فالحكمة لا سوق لها. وإنما نتسابق في أشياء أخرى تحفظ ولا تجرب، لا يعنى أحد بفكرة الحدود، حدود التوقعات ونهايتها. لا يعنى أحد بالتجربة أو الأسى الطيب، وقبول التناقض، وانحناء الذات أمام المواقف. لا يعنى أحد في التأويل بفن الإصغاء إلى التجربة. التجربة واقعة في خارج المقرر، والمنهجي الذي تفرضه الذات وفقاً للقسمة المشهورة.

التأويل أو القراءة من حيث هي واقعة تجرب لا تُعلَّم. إننا بحاجة إلى التجارب التي أهملها المؤولون. التجارب التي لا تعلمنا حلّ المشكلة قدر ما تعلمنا كيف نتوقع ما لا يُتوقع، كيف نتفتح على تجربة جديدة صعبة. لنلاحظ ما في كلمة

التفتح من القبول النسبي والعطف. ولنلاحظ أن كلمة فهم في الإنجليزية تنطوي في تركيبها على الوقوف من تحت التجربة لا الوقوف على رأسها ابتغاء الحكم والعلو.

لابد من شيء من الريب في مألوفات ممارسة التأويل ومطالبه. يمكن أن نضحي مؤقتاً بشيء من المعرفة إذا ظفرنا ببعض التجربة. ألا يمكن أن نستمتع أحياناً بالتجربة التي لا تنطوي على معرفة غنية. هل يمكن أن تنفصل كلمة المعرفة عن كلمة التجربة. وهل يصح أن يكون التأويل مسرحاً غنياً بالمعارف فقيراً في التجارب.

هناك درس قيم تنبه إليه الباحثون في الفنومنولوجيا. أصحاب الفنومنولوجيا ثوار أقوياء على كثير من التأويل أو كثير من درس الأدب وتوجهاته. التجربة لها أبعاد يهملها المعنيون بصياغة كل شيء في إطار المفهومات العامة. لا يتردد الفنومنولوجيون في اتهام تأويل كثير بالعجز عن المشاركة الثرية في الفهم من حيث هو تجربة. إننا الآن برعنا في الانصراف عن التجربة إلى مقولات المعرفة وصنوفها. هذا السخط كله من جانب الفنومنولوجيا يعني أن التجربة ينبغي ألا تخلط بالمفهومات العامة، ينبغي أن تفهم في إطار التفتح للنص. والتفتح في الوقت نفسه حوار. لكن الحوار لا يصنع من جدل المبادىء العامة، وإنما يصنع من التجربة. التجربة حوار حول وجودنا الذي هو أرفع من المقولات التي نشأت لحماية الذات التي سمت كل شيء باسم الموضوع – الموضوع من أجل الذات.

يتشكك الفنومنولوجيون في كثير من التأويل الأدبي المصنوع من المفاهيم العامة، ويشكون لهذا في التحليلات الواسعة التي لا تسهم إسهاماً واضحاً في إثراء تجربة قوة الكلمة. كل تأويل ينبغي أن يقاس في ضوء "الواقعة"، واقعة اللغة أو الفهم. بعض التحليل إذن قد يؤذي لأنه يتساءل عن أشياء لا مغزى لها، ومن ثم يؤدي إلى نوع من الضحالة يخفى عن أعين المبهورين.

لنقل مع الفنومنولوجيين إن الفهم تجربة. وليس معرفة لا تاريخية أو لا زمنية مجردة. التجربة هي حياة الناس المتجددة في زمان ومكان، التجربة هي معاناة شعب في لحظة من التاريخ. دعنا إذن نهجر النموذج العلمي للمعرفة

المجردة. دعنا نتساءل عما يحدث حقاً في تجاربنا، دعنا نذكر الاستعمالات العادية الحقيقية لكلمة التجربة.

ما الذي يتعلمه شعب معين من خلال التجربة. ما النفي الذي أوجعه، وما الألم الذي عاناه وتعلم منه ما لم يكن يعلم، وما لم يكن يتوقع. ما طبيعة اللحظات التي تتهدم فيها التوقعات. كيف يستحيل شعب حزيناً وحكيماً. ما التجارب الأليمة التي نخشى ان يبلوها أبناؤنا والأجيال من بعدنا. ما التوقعات التي نمت، والتوقعات التي خابت. كيف ناقضت التجربة توقعاتنا. إلى أي مدى نحرص الآن على فكرة التجربة، هل هذا الحرص أقل الآن مما كان بالأمس. ما العوائق التي تحول دون ذلك. هل التجربة تعني أن تقبل وتسلم وتنافق وتختبيء. إلى أي مدى نحقق إنسانيتنا من خلال التجربة هذه الأيام. هل نخاصم التجربة خصاماً عنيداً لا نريد أن نعترف به. هل نحول أنفسنا ونحول غيرنا من الناس إلى أشياء أو موضوعات فنقتل أنفسنا ونقتل الناس جميعاً؟ هل نعيش الآن في أزمة: نعلم شيئاً أو أشياء من مبادىء وتوصيات وأوامر، ولكننا نصر على ألا تكون لنا تجارب. هل نستطيع دائماً أن نصالح بطريقة صحية بين المبادىء والتجارب. هل نضيع زمناً أطول في إفراغ المعرفة، وهل ننفق زمناً أقل في التدرب على قوة الحكمة والتجربة.

هل نحن الآن أولياء حكمة أم أننا فصلنا بطريقة متزايدة المعرفة عن الحكمة. هل كلمة الحكمة ذات قوة في المعجم اللغوي المعاصر.

ما من شك في أن التوقعات وما يضاد التوقعات أمر يهم كل الناس، يهم كل التأويل.

إننا نحتاج إلى أن نتعلم حدود التوقع، نتعلم صعوبة المشكلة، قوة معارضتها، سؤالها القاسي، نفيها المؤلم. إننا الآن نكاد نخاصم – كما قلنا – أي قدر معقول من الولاء للتجربة، للتفتح. إن المشكلة الأساسية ليست فقراً في المعرفة المتزايدة فحسب، إننا نعاني من إهمال التجربة أيضاً. إننا الآن نحيا أكثر ما نحيا في مجموعة إطارات متفق عليها. لا نسال، وإذا سألنا لم يكد السؤال يتفتح، السؤال يقتل

على أيدي السائلين. السؤال يعيش ضمن توقعات ومبادىء سـابقة. لا نكـاد نجيـد السؤال، ولا نكاد ننقيه من الشوائب. شوائب اليأس، وحزمة الإنكار، وفن الخصومة.

إن مخاطر تعلق بفكرة التفسـير والتفسير الأدبي. الفنومنولوجيون يقولـون إن الناس يتعلمون المبادىء والمفهومات العامة أكثر ممـا يتعلمـون اختراقهـا أو تجاوزها. ما أصدق هذا على بيئاتنا. يعنينا إذن أن نثير سؤال التجربـة، وأن نثـير سؤال تحديها للمقـولات. يعنينا أن نخلص أنفسنا، وألا نحيل كل شيء إلى مقررات، وسوابق وأطر، يعنينا أن ننتبه إلى عنصر أساسي مفقود من حياتنا، عنصر التجربة، ولكن التجربة بداهة ليست شروطاً مملاة، ولا نزوة متحكمة، ولا سطوة بريئة مـن الخوف. التجربـة هي أن نخلق أنفسنا من خلال حوار. نحن نتحدث إلـى أنفسـنا وإلى النـاس منذ نولد حتى نموت، ولكننا قل أن نتحـاور. نحـن نمـارس الكبـح والتحكم أكثر مما نمارس التفتح والسؤال.

لنذكر أن المعرفة أيسر نسبياً من التجربة أو حكمة التأويل. التأويل تدريـب على الدينامية، والشمول، وتحسس جانب ليـس مـن السـهل أن يـدرك بطريقـة موضوعية. التأويل معلم عظيم يعرف الفرق بين النفي الخـلاق والنفـي العـاجز، التأويل يفرق بين السؤال الحق والسؤال الزائف، التأويل معنـاه أن السـؤال عـن الأفضل أو الأرجح سؤال صعب ليس ينبغي أن يتناول بطريقة الاستخفاف والثقـة. الأفضل قد يعني اليوم ما لا يعنيه بالأمس وغداً. لكن الأفضل يعنـي أن نحـذف. والحذف حرية من ناحية وقهر من ناحية ثانية. فكـرة الأفضـل إذن ذات حديـن. الأفضل يعطي ويمنع، الأفضل يسوق ولا يخيِّر، الأفضل يرى بعين واحدة. الأفضل نظام لا يعترف بغيره. الأفضل تحيز، والأفضل خوف مـن التجربـة. والأفضـل تحكم، والأفضل غرور أيضاً. أرأيت إذن بعض وظائف التأويل. الأفضل "حداثـة". والحداثة كلمة أدل على التعصب، والعنف، والحذف أيضاً.

التأويل إذن ليس في خدمة حداثة أو ما بعد الحداثة؛ فالتجربة أوسع وأعمق من أن تنحصر وتنصاع لقالب دون آخر. التأويل ليس في خدمـة توجيـه معيـن محدود. الحداثة تتحكم في السؤال، وتتحكم في تحديد ما تنفي، وتتحكم فـي توجيـه

التأويل. الحداثة إذن أشد ضيقاً مما تتصور، وأكثر غروراً. الحداثة المتطرفة تزعم أن لا شيء أفضل من شيء، ثم تنقض نفسها حين تتوسع في النقض، وتفرض سيفها على ما عداها. التأويل لا يعلم الجفوة، والتعصب، والدفاع ضدنا. التأويل يعلم الاختلاف بدلاً من تعلم الأفضل. التأويل يذكرنا بأن الذي نقوله لا ينسجم تماماً مع الذي لا نقوله، إن الذي نفضله قد يطارده شيء آخر لا نريد أن نعترف به. نحن إذن من خلال التأويل نصحو للاختلاف، ولكن الاختلاف صديق، أما المذهبية فتحيز لنمط من الاختلاف. التأويل جرأة الإنسان على النفي وحياؤه منه معاً. التأويل تجربة عميقة لا تحفل بما هو أفضل احتفالها بتغيير الطريق أو ممارسة الاختلاف.

ممارسة الاختلاف تعني أن تسأل لا أن تجزم، ولا نستطيع أن ننعم باختلاف الفهم إذا سألنا كل سؤال. السؤال يفترض لا محالة طريقة في الرؤية لأنه أفق معين من آفاق التوقعات. ولذلك كان السؤال اختياراً. لكن المهم هو حرية الاختيار. التأويل بعبارة أخرى درس في الحرية. وإذا كنا لا نستطيع أن نتخلص تماماً من بعض الافتراضات السابقة فلا أقل من أن نعي وجودها وألا نطلق لها العنان، وأن ننظر إليها باعتبارها أشياء قابلة للتغيير أو الاختلاف.

لكن سؤال الفنومنولوجيا غير سؤال "المنهج" وتحليله. فالمنهج لا يضع موضع السؤال الافتراضات أو المبادىء السابقة التي يقوم عليها. المنهج إذن اعتراف بنظام معين، وكل تساؤل يتم في داخله. ولذلك كانت الإجابة دائماً متوقعة أو موجودة بالقوة كما يقال.

التأويل أكثر حرية من فكرة المنهج. التأويل إذن يتحرر من الإلزام المنهجي. الإلزام المنهجي لا يسأل قدر ما يختبر صحة شيء. ولا كذلك التأويل. التأويل ليس مبناه حل مشكلة، ولا إقرار نظام معين إقراراً صارماً. التأويل ممارسة وجودنا في خارج النظام أيضاً. نحن نكوّن أنظمة معينة، ونحن نتأول فنخرج أو نسأل. لابد لنا من حرية مواجهة نظام معين، وذلك هو التأويل. ولكن لنذكر أن الفنومنولوجيا أقل عطفاً على فكرة "الثغرة" الحادة التي تتعصب لاختلاف دون آخر.

إننا لا نؤول لكي نوافق ما عساه يخطر ببال غيرنا من الناس. إن التأويل ليس الاختلاف لمتعة الاختلاف. الاختلاف أو التأويل بصيرة. كل واحد منا يحتاج إلى أن يغير تفهمه الخاص، ولذلك يحتاج إلى ما نسميه التأويل. التأويل هو تجديد الحياة. لكن جدة الحياة ربما لا تخضع تماماً لفكرة التحليل. التحليل في الحقيقة لا يحفل بالجدة أو لا يقوى عليها، ولذلك كان معظم التحليل يدعي أنه يملك ما ليس في حوزته.

التحليل عند بالمر يسأل أسئلة إجابتها مفروضة من قبل. لكن التأويل على خلاف هذا التحليل أو المنهج. المنهج لا يعترف بالنفي الخلاق غالباً. لكن التأويل مناطه السؤال أو هذا النفي نفسه. التأويل لا يُعني بأن يحذف قضية ليحل محلها قضية، ولا يعني بشيء على حساب آخر، ولا يسرف في الهدم، التأويل يسأل أكثر مما يثبت، التأويل ينفي أو يجعل النفي خلاقاً،: وهذا هو المغزى الحقيقي لفكرة السؤال. السؤال دهشة الولادة.

التأويل ليس تقريراً. التأويل على خلاف ما يرى كثيرون تساؤل حوار: القارىء يسأل النص، ولكنه يسمح للنص أن يرد عليه بسؤال أيضاً. وبعبارة أخرى إن درس الحرية هو هذا السؤال المزدوج. إن التأويل ليس مجال فرض الذات. إنه مجال التخلي عن كثير من الذات. ليس معنى هذا أننا ننكر أفق المفسرٍ؛ فأفق المفسر لا مناص منه ولا غنى عنه. لكن هذا الأفق نفسه يوضع موضع السؤال. بعض التحليل والمنهج يدعي البراءة من أفق المفسر، لكن الفنومنولوجيا تعترف بأفق المفسرٍ وتسائله. أفق المفسر جزء من دائرة الحوار التأويلي. المؤول يسأل النص أو يعمل فيه أفقه، ولكن النص يعود فيسأل هذا الأفق. هناك إذن جدل أو حوار. والحوار بعيد عن قبضة المؤلف، وبعيد عن قبضة المتلقي أو المتأول. التأويل إذن عالم بين الأشخاص، أو عالم حوار وانصهار آفاق.

أنت تسعى إليّ وأنا أسعى إليك. أنا أوجه إليك السؤال وأنت أيضاً محق في توجيه السؤال إليّ. لا تختصر الحوار في قضية أو طائفة من القضايا. لا تخرج من دائرة الحوار. كن مع الحوار دائماً. التجربة التأويلية، لهذا، كانت حواراً ربما لا

يتذوقه الناس في بيئات يطغى عليها العنف أو التلقين أو اليقين السطحي. التأويل مساءلة دائمة أو حوار. لا يقوم الحوار إذا لم يحذف كل متحاور بعض أفقه. التأويل خروج من العزلة وأسر الذات أو انطوائها. لو كان التأويل في قبضة الذاتي، كما يقال، لما أمكننا أن نشرح التغيرات المهمة التي حدثت في آفاق الإنسان.

إن ما قام به سقراط لم يكن عملاً هامشياً أو جزئياً أو تاريخياً ضيقاً. إنه جوهر التأويل: جوهر التساؤل المندمج في الحوار.

التأويل يعني أن تتخطر بين المعرفة وعدم المعرفة، أن تتحسس الموضوع تحسس اللاعب من زوايا مختلفة، أن تضع الأشياء موضع المخاطرة، أن تأذن لموضوع النص أن يُعلّمك. التأويل هو حوار سقراط المشهور: المرونة والتفتح، والتنقل بين الافتراضات، وتجربة أكثر من تناول. حوار سقراط ليس بحثاً عن إجهاض حجج المعارض. التأويل إذن ليس هجوماً ودفاعاً. التأويل على العكس يتحسس قوة المعارضة أو المناوأة ويسمح بإظهارها، وبهذا يتعلم المرء مما يكره وما لا يقتنع به. التفهم يعني التقليل من حدة الأفق الشخصي المعارض، ويعني أن يحب الإنسان بعض ما كره، وأن يتذوق تقاليد أخرى، وأن يرى الثقافة المغايرة بطريقة سمحة كريمة.

إننا لا نتحدث عن النصوص لندعو ونفحم أو نختصم ونقرر، إننا نتحدث عنها لكي نغير بعض ما في أنفسنا. هذه هي الحرية أو السماحة الحقيقية. ليس من السهل علينا، في بيئاتنا، أن نتفتح على هذا النحو. ولذلك كانت الدعوة إلى طريقة في التأويل عملاً مطلوباً لازدهار ثقافتنا وازدهار علاقاتنا الإنسانية.

التأويل إذن طوق نجاة أو طوق حياة حقيقية. التأويل أسلوب كسب الحياة، وأي شيء أولى من أسلوب الحياة بالعناية. لنتعلم كيف نسمح للآخر بأن يسألنا، وأن يعترض علينا، ولنتعلم كيف نفيد من تقييد آفاق عقولنا من أجل التفتح على آفاق غيرنا. لنتعلم كيف نَسأل ونُسأل، وكيف تظل الحياة على هذا النحو أسلوب نمو لا ينقطع، ولا يتمزق، ولا يطغى بعضه على بعض ولا يبرأ من الخوف تماماً.

وبعبارة مختصرة إن نظرية التأويل لا يمكن أن تنفصل بأية حال عن

مطالب إصلاح الفهم، أو إصلاح المشاركة، وإحياء فكرة السؤال المنتـــج الـذي لا يتحرج من النفي ولا يستعبده تقرير، ولا يعجزه أن يكوّن من السؤال والجواب نظاماً متحركاً من قضايا تقع أحياناً على مشارف السؤال، والأسئلة التي تشتاق إلى مسيرة جواب. وهكذا...

# الفصل السابع

# ثقافتنا والتأويل (١)

التأويل إصغاء عظيم أثير قديم في ثقافتنا. إصغاء لما يقال وما لم يقل على السواء. التأويل لا يتركز فحسب على ما يصرح به النص. من الضروري ان نذهب إلى ما وراء النص بحثاً عن جانب محذوف لم يقله أو لم يستطع الإفصاح عنه.

إن العلاقة بين المحذوف والمثبت علاقة جدلية. كل سؤال ينطوي على جواب وكل تقرير ينطوي على سؤال. كل ما نثبته فهو استجابة معينة لسؤال. ولذلك لا غرابة في أن نزعم مراراً أن النص يتحرك في أفق سؤال ليس أقل أهمية من أية إجابات مفترضة أو مقدمة. المهم أن الحوار لب النص. الحوار بين محذوف ومذكور. كلا الجانبين له حق السؤال. وليس في وسعنا أن نزعم أن النص يتكون من شق واحد، أو أو نعلي من شأن ما ذكره بأكثر مما ينبغي. إن العبارة في النصوص الأدبية محاورة بطبعها أو سائلة بطبعها. العبارة تأخذ بقية وجودها من شيء محذوف ينقض عليها أو يستوقفها. وكل عبارة لها باطن محذوف. باطن يناوىء، يركن إلى الظاهر في التعبير عن نفسه، ويخفي نفسه في ردائه أيضاً. المحذوف جزء جوهري من كياننا. كيان النص. نحن نبحث عن المحذوف. المحذوف مشغلة الإنسان والفنان والفيلسوف. نحن نحرص على الحذف كما نحرص على التعبير. نحن نعبر لكي نتيح للحذف قوة. نحن نستعين بالعبارة على الإشارة إلى قوة المحذوف. "المحذوف" هو الباطن، ولكل ظاهر محذوف. لكل ظاهر صديق مناوىء. البحث عن التأويل إذن ليس دعماً للجانب الظاهر.

إن دعم الجانب الظاهر وحده ليس من الوفاء لتجربة التأويل. تجربة التأويل تبحث أصلاً عن المحذوف. المحذوف المحاور. كيف يتم الحوار دون تقدير المحذوف. المحذوف هو الشخص الثاني. آثر الصمت ولم يطق الصبر عليه فأومأ

إلى نفسه من خلال جانب ثان صريح. هذا هو الحوار. هذا لب ما نسميه النحو، وما نسميه دلالة الكلمات. أنت تستبدل كلمة بأخرى حرصاً منك أحياناً على ما ظهر وثبت، فإذا أولينا المحذوف اهتماماً أنكرت هذا الاستبدال. الكلمة المثبتة ليس لها كل الحق في أن تسيّر كلمة أخرى في ركابها، فتصبح الكلمات متوافقة بطريقة صناعية. الحذف إذن قوة الصمت التي تناوش قوة الكلام. وقوة الكلمة هي قوة صمتها إلى جانب قوة نطقها. قد يتراجع الظاهر عن بعض قوته إذ يحيل إلى ما وراءه، ربما يساعد المحذوف ما ظهر على أن يستحي أو يسال أو ينفي من طرف خفي. المحذوف غالباً ما يكون سؤالاً يجب أن يؤخذ في الحساب لأنه ينبثق من الحاضر، ولأنه جزء من شعبة متداخلة الأجزاء. تتداخل الآفاق، ويختلط السؤال والجواب. والمهم أن كل متمرس بالتأويل في إطار الأدب والفلسفة وإطار السياسة، وأطر الحياة الأخرى يعلم أن ما يقال يفهم أو ينبغي أن يفهم في ضوء شيء ما قاله أحد.

إننا لا نسأل إلا عن حاضر: الماضي نفسه يسائلنا من حيث علاقته بالحاضر. والحاضر والماضي أو المثبت والمحذوف لا يبطل لهما حوار. إننا إذن نبحث عن حوار لا عن مقاصد كاتب من الكتاب. الحاضر جدل وأصوات لا صوت واحد. كل لحظة زمنية لا تحيا في خارج المحذوف والمساءلة. المحذوف والمساءلة يكونان عظمة اللحظة الحاضرة. إن الخوف من المساءلة قد يعبر عن نفسه: يقولون لك ابحث عما قصده الكاتب. هؤلاء يدافعون عن الجمود. لكن التأويل لا يخدم الجمود، يخدم القلق، ويخدم الحرية، والحركة المستمرة.

ومن أجل الدفاع عن الجمود يتصورون التأويل مسايرة خامدة لا روح فيها ولا قلق. يتصورون أن قفا نبك عند امرىء القيس عبارة واضحة لا تحتاج إلى مساءلة ولا قلق ولا غموض. لاهزة ولا اضطراب. هذا هو "الموت" الحقيقي يتزيا بزي التاريخ، والمقاصد، وزي الدلالة الوضعية الزائفة، وزي التنكر لكل نشاط البشرية في المساءلة. إنهم يسمون التأويل الخصب ظلماً وعنفاً. التأويل عندهم هو تحصيل الحاصل. من الناس من يظن في هذه الأيام أن تحصيل الحاصل ليس باطلاً.

لقد كان قدماؤنا يرون أن التأويل عنف من أجل النص. كلمة التفسير وكلمة التأويل كلتاهما تحفلان بجانبين اثنين. أنت لا تكشف إلا عـن محـذوف. وأنـت لا ترجع إلا إلى محذوف. ومن الغريب أن يظل مدلول الكلمتين غامضاً أو مشوهاً في أذهاننا. كلتا الكلمتين تلح على الكشف. هل يكشف الصريح الواضح أم يكشف غـير الصريح والغامض. انظر إلى التقاء معان متعددة في كلتا الكلمتيـن: التفسـير فـي الإحساس اللغوي سَفَرٌ، والتفسير كتابٌ، والتفسير تقديس. والتفسـير اختـلاط هـذه المعاني جميعاً. ومدلول التفعيل نفسه في اللغة هو مدلول المشقة. لكنهم لا يصغـون إلى شيء. التفعيل أو التفسير عنف. هذا هو الحسّ اللغوي بمعنى الكشـف. لكننـا أهملنا صنعة الحذف، والسؤال، والعنف، والحوار، وركنا إلى سحر الاستبدال. أهـم عائق في أنفسنا هو اعتناق الاستبدال. والاستبدال هو اعتناق مـا سـماه الأجـداد تحصيل الحاصل. إننا مسحورون بالاستبدال أو مسحّرون بالترادف. ننبهـر جـداً بإعادة التعبير عن شيء واحد دون أن ندري.

هناك عادات راسخة في أذهاننا تحارب التأويل. في كلمة التـأويل وكلمـة التفسير معنى الحركة، معنى الذهاب والعودة. كلمة التفسير في مغزاهـا الروحـي منوطة بكشف السر وتنظيم الحركة، والسعي المنظم، ورسم الأفق، وكسب الخـبرة، واتقاء الزلل. كذلك كلمة التأويل حافلة بفكرة السبق، وفكـرة العلاقـة بيـن الأول والآخر، بين الماضي والحاضر. كلتا الكلمتين تحرضان على السـؤال. وكلتاهمـا تتصور الكلمة جدلاً بين طريقين. لن تعرف في الذهـاب ما تعرفه في الإياب، تلتقي كلمتا السَفْر والفسر التقاءً واضحاً. الجدل متضمن على الخصوص في كلمة التأويل. لا تندفع وراء شيء دون أن ترجع عنه، ولا ترجع عن شيء دون أن تذهب إليه.

عجباً لقد بقيت الكلمتان مطمورتين. ما كنا نهتـدي إلـى أجوائهمـا. كلتـا الكلمتين تقول إن السؤال لب الإنسان، لب التأويل. هل تستطيع أن تكشـف دون أن تسأل. أليس الكشف هو هو المساءلة والحوار. المغطى أو المحـذوف كـامن فـي الكلمتين. انظر إلى الخلط الغريب بين فكرة كشف المغطى وإعـزاز الصريـح. انظر إلى السحر الغريب الذي لا يفزعنا مع الأسـف. سحر الإعـادة أو التكـرار.

نحن لا نؤمن بالمغامرة. إن كلمتي التفسير والتأويل تنطويان على المغامرة والمكابدة والمناقشة. لكن المعاجم لا تفصح تماماً، ونحن لا نجيد قراءتها أيضاً.

الإحساس اللغوي بكلمتي التفسير والتأويل يناقض إذن فكرة العودة إلى الماضي. وقد اعتبرت هذه العودة علامة الموضوعية. لقد نظر طويلاً إلى أمر الماضي (المغلق) نظرة خرافية. لا ماضي بمعزل عن الحاضر. كل تأويل يجادل الحاضر ويجادل الماضي. الماضي لا يحيا وحده. الماضي والحاضر إذن لا تقابل بينهما.. لكن قوماً يصرون على التقابل، ويتصورون أن هناك ماضياً يمكن أن يعرف ويميز من الحاضر. كل تأويل هو اشتغال بالحاضر. نحن ننظر إلى نص مضى من أجل أن ندخل في حوار معه. نحن لا نسترجع الماضي؛ فالماضي لا يعود. نحن دائماً نتأول أو نقيم حواراً. والحوار بطبيعته مشغول بالحاضر. انظر إلى ما صنعه مفسرو القرآن العظيم. ألم يكونوا دائماً مشغولين بالتكيف مع الحاضر. ألم يكن الحاضر همهم؟.

التفسير إذن ليس عوداً إلى نقطة ماضية مغلقة. التفسير مشاركة في صنع الحاضر. من العجيب أن مفسري القرآن العظيم يفهمون التفسير خيراً من فهم الأدباء. مفسرو القرآن يعلمون أن تفسير النص هو حواره مع الحاضر. ولكن بعض شراح الأدب يقولون إن التفسير عودة إلى الماضي، ويتصورون أن النص يمكن أن يعرف أو يفهم في ضوء السكون والخمول. الماضي عندهم منقطع، والكلمات عندهم ثابتة أخذت معانيها واستقرت، وهمدت. وكانت بنات الماضي. هم يتصورون كل شيء تصوراً راكداً، وتظل كلمة الوصف عالقة بقلوبهم.... يقولون إن المعنى (مستقر) في الكلمات، والكلمات قديمة، معناها قديم أو ماض أو تاريخ... وهذه قضايا غريبة جداً تقتضي منهم أن يستعيدوا هذا الماضي، وغالباً ما تكون صورة هذا الماضي المزعوم صورة سطحية خالية من الجدل.

الحقيقة الأولى عند كثير من الناس هي الثبات، ولكن الحقيقة الأولى في التأويل هي الجدل. القديم، والماضي والتاريخ كلمات نسبية تقع في قلب الجدل... ما نسميه الماضي ليس شيئاً ثابتاً. الماضي نفسه جدل، وتغير. نحن إذن نتعرف دائماً

على الجدل، وكلمتا القديم والحديث كلمتان تتلابسان وتتجادلان. والكلمة ليست إسناداً لكنها جدل. الإسناد أمر معلوم. ولدينا عشاق كثيرون لفكرة الشيء المعلوم. المهم أننا لم ننتفع بالدرس الذي قدّمه إلينا مفسرو القرآن العظيم. درس العناية بالحاضر؛ فالحاضر دائماً يعيش في ملاحظتنا للماضي، وبينهما أخذ وعطاء.

التأويل إذن هو جدل المواقف، جدل أبي تمام لنا وجدلنا لأبي تمام. إنّ أبا تمام يحدثنا الآن ونحن نتحدث إليه. إن أبا تمام التاريخي لا يعنينا، وعصر أبي تمام لا يوجد في الذهن بمعزل عن عصرنا. كل شيء يدخل في صياغته الحاضر الذي نعيشه. إذا قرأنا لأبي تمام تعلمنا كيف نهب آفاقنا لكي نلقاه. يستطيع أبو تمام أن يغرينا بالإصغاء إليه. لا شيء اسمه التفسير التاريخي المغلق. التاريخ لحظة جدل.

لا يعنينا من التأويل عود إلى الماضي. يعنينا أن نوسع آفاقنا، أن نتحاور، أن نرى الأعمال في ضوء جديد لأن الضوء الجديد حياة جديدة. لا يعنينا قط أن ننسى أنفسنا في سبيل ما يزعمون من شؤون الماضي والموضوعية. نفوسنا تنشط ولكنها لا تستبد. أليس الإصغاء نشاطاً عظيماً يجتمع فيه الإرسال والاستقبال. إن عشاق الرجوع إلى المقاصد وعشاق التنكر للتأويل يتجاهلون أن التأويل مطلب صناعة العقول، أو صناعة الثقافة. كيف تصنع ثقافتنا المعاصرة دون تأويل. إن الذاتية التي تؤذي نفوس بعض الناس ذاتية مفتوحة على اهتمام عام يراد تشكيله وتوجيه الأذهان إليه – وبديهي أن العناية المسرفة بطريقة الأداء مستقلة عن الشيء نفسه لن تفيد في هذا الباب. إن التأويل مداره كشف اتجاه عقولنا وفتح إمكانيات لنا، التأويل وظيفة لا يمكن التفريط في شأنها. كيف نجعل القهري أقل قهراً. كيف نجعل الحرية إضافة. كيف نعقل أنفسنا.. كيف يمكن أن تكون حياتنا أصفى. أسئلة كثيرة مناطها التأويل.

هناك عقبة أخرى أمام التأويل: العاداتُ المألوفة المستبدة التي نسميها باسم المنهجية. نحن نصنع المنهج من أجل حريتنا، ونحن نحارب رق المنهج من أجل حريتنا أيضاً. إننا نعمل ونجاهد، ولكن اتجاه ثقافتنا، وطرائق شعورنا، وأساليب صفاتنا واختلاطنا تحتاج إلى توضيح كبير أو تأويل. التأويل بعبارة أخرى لابد أن

يخرج من رقّ الأدبية إلى نور الثقافة الواسعة الرحبة التي يسهم في توجيهها الأدب وغير الأدب. ليس ثم تأويل من أجل نص مفرد. التأويل من أجل الحياة، من أجل ثقافة المجتمع العربي المعاصر. لن يُفيد المجتمع كثيراً من أدوات أقرب إلى خدمة الشكل وتجاهل مشكلات عقولنا المعاصرة. لطالما استبدت بنا بعض الأدوات أو بعض مفهوم المتعة أو بعض الانفصال عن بقية جوانب الثقافة العربية المعاصرة وأزماتها، ولكن التخصص الضيق مفسدة.

## (٢)

يطيب للمرء أن يذكر التوقير الخاص الذي يبديه الفنومنولوجيون نحو اللغة. لقد هالهم سعة الرأي القائل إن اللغة أداة في أيدينا نتصرف في أمرها كيف نشاء، نذلّ بها من نشاء، ونعز بها من نشاء، هذا الرأي الذي يجعل اللغة أداة للتسخير يتناسى نظر الفنومنولوجيين الذين يردون إلى اللغة نظرة حميمة إلى وسيط عزيز يتعمق وجودنا. من خلاله ندرك كينونتنا، ومن خلاله يظهر العالم أمامنا، اللغة، في نظر الفنومنولوجيا، صنو التجربة التأويلية لا ينظر إليها من خلال الذات التي تدرك الأشياء، وإنما ينظر إليها من خلال الحوار: ذلك الفهم الذي يواجه قابلية النفي، ويضيء الفهم الذاتي. يجب إذن أن نوضح الوظيفة الأنطولوجية للغة والفهم: كلاهما يكشف وجود العالم.. ولكن الفرق واسع بين نظرتين: الأولى ترى "أشياء" تقابل الذات والثانية لا ترى إلا عالماً ننغمس فيه ونعيش. ليس ثم أشياء، إنما هو عالم نحن جزء منه. إننا نستضيء بما نرى، ونتكشف أنفسنا من خلال اللغة وهذا هو معنى البلاغة.

التجربة التأويلية واقعة لغة ذات حركة وقوة وقدرة على الإفصاح، وهي بهذا ليست طائفة من المقولات الثابتة التي يقوم عليها التعرف أو التصور. إن اللغة لا تستعين فحسب بالمفاهيم العامة وإنما تستعين بالوقائع: وقائع التقائنا بالنصوص. وهذه مبادىء الفنومنولوجيا ترى التجربة التأويلية حركة لا ثباتاً، واقعة لا مبدأ، بزوغاً وظهوراً مراوغاً يتحدى المعنى المألوف للموضوعية.

لقد خسرت الحركة التأويلية شيئاً غير قليل من جراء التحديد العلمي للغـــة. لقد حارب عصر التنوير كما يقول بالمر الخرافة، والقبول الساذج للتراث، وشـــجع التنوير المعرفة الواضحة النظيفة النقية من شوائب الافتراضات التي لا تثبت أمـــام العقل والتجربة العلمية. هذه الموضوعية الضيقة ماتزال عالقة بعقول كثيرين، وهي تحول دون الفهم في خارج الإطار المحدود للعلم.

الفنومنولوجيون يردون إلى اللغة موضوعية خاصة ذات وجه تاريخي مـــن خلاله نتفهم العالم. العلم الدقيق لا يعبأ بالزمن والتاريخ بل يستبعدهما معـــا ليحقـــق أغراضه، ولكن عباب اللغة محمل بالتاريخ: إننا نخضع اللغة لنا في تجارب العلـــم، ولكننا نخضع أو نشارك في اللغـــة إذا خرجنا من دائرة العلم، إننا نتحكم، ونشـــكل لغة في دائرة العلم، ولكننا في خارجـــه نصغي ونقبل ونشارك بل نخضع إلى حـــد ما. هذا هو التأويل.

إننا "نستخدم" اللغة في داخل العلم لأنها أداة. وفي خارج العلم لا نستخدمها. أحرى بنا أن نشارك في اللغة والعالم والتاريخ. لقد خيِّل إلينا العلم أننا نشكل اللغة أو نسيطر عليها، ونشكل التاريخ أو نسيطر عليه. لقد يُشبع الإنسان إحساسه بالأداة في العلم ثم يتخلى عن الأداة طائعاً، إنه يتجه نحو اللغة. الاتجاه نحو اللغة أكبر من فكرة الأداة والتسخير. نتجه نحو العالم نستقبله، نشارك فيه ونصغي إليه. لقد خيِّـــل إلينـــا المجد العلمي أننا نصنع كل شيء، وأصبحت الذات فـــي هـــذا المنظـــور قـــاهرة. الفنومنولوجيا تستريح من القهر والإذلال وتحكم الوعي. الإنسان يتجه طائعاً راغبـــاً نحو اللغة: اللغة ليست من صنعنا، نحن نتلقفها، ونبتهج بالمشاركة فيها.

التجربة التأويلية إصغاء لصوت الحاضر. ليست إذن نزوة أو توجهاً شخصياً أو خدمة لنص مفرد أو إعلاء لصوت كاتب معين أو تحقيقاً لمهارة أو شهرة أو مـــا شابه ذلك. كل تفسير حقيقي يعبأ بالثقافة المعاصرة التي تنتهجها جماعة معينة فـــي زمن معين. وليس أدل على ذلك من القلق العظيم الذي استمتع به كبـــار المفســـرين المهمومين بحاضر الجماعة الإسلامية الراغبين في توجيهها. كانت همة كل مفســـر تطوي في داخلها الرغبة في خطاب الحاضر أو محاورته. لم يقنع المفســـر بـــالأفق

التاريخي الضيق ولا التفهم الموروث، ولم يقنع قط بفكرة إعادة تكوين عقلية ماضية، بل لم يفترض قط إمكان عودتها. فالحياة متغيرة، والماضي لا يعود... فهم المفسر أن التفسير هو عبور المسافة بين ماض وحاضر، وهو إخراج جانب مكنون يمكن من إقامة الحوار والاعتراف بالحاضر ومطلبه. لكن تناسى قوم من المشتغلين بالأدب الدرس الذي قدّمه المفسرون، وأهمل مغزى الاستجابة الفعالة للحاضر والنص معاً. لقد تحدى المفسرون فكرة انفصال النص عن الحاضر، ورأوا من الواجب إزالة الشعور بالحواجز، الغريبة عن عالمنا. في وسعنا أن نقتدي بهم في إحياء الوعي بمطالب اللحظة الحاضرة ومطالب الحوار بوجه عام.

كانت فكرة "الحقيقة" في سياق تفكير المفسر لا تخلو من طابع "الإضافة" الضروري. لم تكن الحقيقة عنده ضيقة خاضعة لفكرة المقاصد المؤقتة.

الغريب أن قدماءنا أدركوا من مبادىء التفسير ما عز علينا التمسك به. أدركوا أن التفسير لا يمكن أن يكون عملاً خالصاً لجهة واحدة، وأدركوا أن تداخل الجوانب جزء من نشاط النص ونشاط جوانب من وجودنا. أدرك بعض قدمائنا شيئاً فذاً: أن بزوغ بعض جوانب المعنى لا يتميز – دائماً – من اختفائها. يختلط الاختفاء والبزوغ اختلاطاً ثميناً في بعض اللحظات.

أدرك بعض الباحثين بوجه خاص أهمية قابلية النفي في بعض الأحيان، وأن الكشف يتم من خلال حوار تؤدي فيه هذه القابلية دوراً. قابلية النفي أساسية في تجربة الفهم كما جلّاها المتصوفون. كذلك بعض المفسرين يرون الفهم تجربة أو واقعة لا طائفة من المفهومات المركزة تماماً. كانت الحقيقة عند بعض المفسرين أكبر من المعرفة العقلية.

العجيب أننا ننسى الإضافات التي قدمها المتصوفون، مهما يكن اختلافنا معهم، وننسى الواشجة القريبة بينهم وبين الفنومنولوجيا – كان مبتدأ ثورة (الفنومنولوجيا) هو إنكار التقابل بين الذات والموضوع، وإنكار المسافة الواسعة بين النص والمؤول. كان هذا نفسه هم المتصوفين.

لقد اهتم المتصوفون بالتجربة التي غفل عنها المؤولون الذين غلبهم المنطق

الصوري أو التفلسف العقلي. هؤلاء اهتموا ببعض التصورات أو المفاهيم لا يستطيعون الفكاك من أسرها. أما المتصوفون فقد آثروا العناية بالتجربة. كانت التجربة عندهم أهم من التصور الذهني. أهم من المعرفة بمعناها النظري.

حارب المتصوفون – الانفصال الشديد بين النص والقارئ على نحو ما فعل أهل الفنومنولوجيا – حارب المتصوفون فكرة المنهج الذي يقف بين النص والقارىء، والذي يحول دون "تذوق" النص بكل قوته وثرائه. وكلمة التذوق عند الصوفية هي كلمة التجربة عند الفنومنولوجيين. لقد آمن المتصوفون أن ما نسميه التحليل لا يؤدي دائماً إلى بصيرة أو تفتح. إذا كان غلاة المتصوفين جنحوا إلى إضفاء ذواتهم على النص فإن دوائر أصول التفسير أنكرت اغتصاب النص وإقحام ما ليس ملائماً.

في حياتنا الثقافية عبر كثيرة.. فقد أنكر الاتجاه نحو الشكل الذي عبّر عنه باسم المنطق، وكان مرد هذا الإنكار الخوف على التجربة والخوف على قوة القول من الذبول... كان الفرق بين اتجاهات التفسير في العصر القديم فرقاً بين الاهتمام ببهجة لقاء العمل الأدبي والاهتمام بتحويله إلى طائفة من الصيغ الرياضية المنطقية. في التراث هذا الإيمان الواضح بأن قوة النص من قبيل تكشف الروح.

كانت الثورة في النهضة الأدبية الحديثة على البلاغة القديمة المتأخرة ثورة على تجلة الشكل وفصله عن التجربة بوصفها لباب حياة مرجوة. كان هدف الرواد أن الذات نفسها تصنع النص. ولكن النص في خارج العلم البحت له قوة التوجيه أيضاً. في داخل العلم لا حوار. إنما هي قاعدة معينة. العلم يجعل كل شيء ساكناً، ولا يحفل بالصبغة الإنسانية. لكن تجربة التأويل تجربة حوار. العالم حوار. كذلك النص. لا نحب أن نرى شيئاً صامتاً ولا شيئاً واقفاً وحده مستعلياً. إذا لم يكن النص إنساناً بالمعنى الحرفي فنحن نساعده على أن ينطق ويفصح، ولذلك نرى النص شريكاً يتحدث إلينا، يدق علينا الباب. هذا النص له وجود متميز أقرب إلى أن يكون ذاتاً. ولكل ذات خصوصيتها وعالمها. نحن نستأذن هذه الذات أو هذا النص في الحديث معه.

النص ليس موضوعاً ولا شيئاً نلقى عليه القبض أو ندخله في بعض ما نملك في إطار العلم. التأويل هو الرجوع عن نهج العلم الدقيق إلى العالم أو الحوار. على هذا النحو يصبح التأويل وظيفة لا يقوى عليها العلم، وظيفة أنطولوجية. في العلم يبدو الإنسان وقد اغتصب الأشياء ليحقق بعض المنافع، لكن التأويل يرد إلى العالم وجوده، كينونته، قدرته على الخطاب، سعيه إلينا وسعينا إليه. نحن إذن لا نغتصب النص. الاغتصاب قهر، ولكن التأويل إعطاء الآخر أو النص حقه في الحرية والكلام والتوجيه.

في داخل العلم لا نحب شيئاً ولا نكرهه، في التأويل نشتاق إلى التعارف بيننا وبين العالم، والعالم نص وحوار. لا غصب فيه، ولا إخضاع مهين. النص لا يستذلنا. هذا واضح ولكن النص المحاور لا يقبل منا أن نستذله. ألم نقل كثيراً إن النص ليس أداة. حقاً إن الحوار غلاب، ولكنه غلاب مهذّب. نحن لا نندفع في الهجوم، إننا نضطر إلى أن ندافع عن أنفسنا. ولكنه دفاع متحضر يتأتى للمناقشة في رفق ودون جلبة وسطوة. تجربة اللقاء التأويلي إذن ليست نفياً مطلقاً لعالمنا الخاص، إذ لا يمكن أن نرى من دونه. ولكن هذا العالم الخاص يعرّض نفسه – راغباً، للمساءلة والمخاطرة. العالم الخاص لا يحفل بأن يغْلب، إنما يحفل بأن يتكشف، هذا التكشف يحتاج إلى معونة النص وقدراته. أنا أحتاج إلى الآخر أو النص والنص يحتاج إليّ. تجربة التأويل إذن تجربة اندماج آفاق. لقد خرج المؤول من بعض عالمه بمثل ما تراجع النص في بعض أنحائه. إن عالم الحوار إذن لا خاسر فيه ولا منتصر. كل رؤية تحتاج إلى أن تحذف شيئاً، وكل رؤية تحتاج إلى الاتجاه نحو الآخر. ما من اتجاه يمكن أن نضحي به. على هذا النحو كانت تجربة التأويل خلقاً جديداً لأنفسنا. التأويل تعاون مثمر يكشف المزيد من آفاقنا. تفتح الوجود هو الحوار أو المشاركة في توجيه ثقافة. وهذا هو المقصود من استخدام كلمة التاريخ. ما كان الرواد يفرقون بين مطلب الحقيقة ومطلب التجربة الجمالية. لقد اهتم الرواد بما غفل عنه بعض المعاصرين من تكشف الوجود وقوة الحقيقة.

يجب أن نحيي الاهتمام بمحبة الأدب الحقيقية والاستجابة النشيطة لقوة

الكلمة. يجب ألا نبتهج كثيراً بالمناهج التي تشبه قسوة طفل في التعامل مع طائر صغير. ويجب أن نفرق في الكلام عن التفسير بين فعل الأنانية وفعل الإيثار، بين حب الكلمة والقدرة على التحليل البارد الصامت، يجب أن نفرق في هذا الزمان بين سطوة التحليل وسماحة التعارف. يجب أن نفرق بين القبض على النص والسماح للنص بأن ينفذ في قلوبنا. إننا الآن نعامل النص أحياناً بطرق تكنولوجية متقدمة ذكية. ولكننا نريد أن نتعلم كيف نتواضع للناس وللنصوص وكيف نقلّبها دون أن نجرح كبرياءها. وبعبارة أخرى إنني أخشى أن تساعدنا بعض طرق الشرح على قسوة السيادة. إن بعض مناهج التحليل أقرب إلى خدمة "الصنعة" منها إلى خدمة الروح. وما أكثر ما قيل إن لقاء عمل أدبي عظيم تجربة روحية عميقة. إننا نتعلم كيف نغزو النصوص بأكثر مما نتعلم كيف نستشفها في حياء وتواضع ومودة.

وبعبارة قاسية يجب أن نسأل هل تغيرت أنفسنا من خلال شروح الأدب أم بقينا قساة غزاة ذوي أسلحة ومهارة. إننا نعلم أنفسنا ونعلم الناس كيف يلتمسون أدوات أو مناهج معينة ولا نتعلم بنفس الحرارة التجربة التي هي أكثر تحرراً... إننا نسأل النصوص أسئلة معدة من قبل من خلال المناهج التي نختارها، وفي أثناء ذلك نتناسى الأسئلة الحقيقية التي تنبع من النصوص ذاتها. إننا نسأل أسئلة اختبار لا أسئلة تجريب ومعاناة وإثراء نفوس.

كانت الأجيال الماضية تحفل بمحبة النصوص، وكانت الأجيال المعاصرة أكثر احتفالاً بتحليل النصوص. لا أحد ينكر التفوق الهائل الذي أحرزته الأدوات المعاصرة. ولكن طيفاً من السرور واحتضان النصوص أخذ يغيب.

الآن تجتمع القدرة التحليلية الهائلة والعجز عن الإصغاء إلى النصوص. أليس هذا مثيراً للدهشة والسؤال عما إذا كانت النصوص تصنع - حقاً - جانباً عزيزاً من تجاربنا وتحولاتنا الروحية وبهجتنا. هذه المعالم التي يسميها الفنومنولوجيون باسم تاريخية التجربة. إن كثيراً من أدوات التحليل تذكرني من بعض الوجوه بما كان يسمى عند أجدادنا باسم طريقة العجم وأهل الفلسفة التي لا تحفل في عُرفهم بالإحساس الروحاني المقدّس عند الفنومنولوجيين أيضاً.

إن الدفاع عن بعض مناهج التحليل في هذا العصر يشبه من بعض الوجوه

الدفاع عن المنطقية المؤهلة لصفة العلم في عرف كثير من الدارسين القدماء. والغريب أن يصور الصراع بين أهل التجربة وأهل المنطق والرياضة على أنه صراع بين العرب والعجم.

حياتنا الثقافية القديمة ملهمة: لقد اعترى شروح الشعر شيء من الضعف، وبقيت تفسيرات القرآن العظيم تذكرة فعالة بما ينبغي من عبور المسافة بين النص والعصر. لقد تنادى قوم، بطريقة بريئة، يحذرون من العناية بالحاضر، وادعوا أنهم أكثر إخلاصاً للتاريخ والموضوعية ونقاء النصوص من الأدران. هذه أساطير؛ فكل تفسير لا يخاطب العقل المعاصر ولا يجتذبه ميت. وواجبنا أن نحيا في زماننا، وأن نعطيه بمثل ما نأخذ منه. إن التأويل تذكر وتوقع وأمل وخوف: كل هذه العناصر تأتلف فيما يسميه الفنومنولوجيون باسم الحوار. الحوار من حيث هو إذعان نشيط يندمج مع إثارة قابلية النفي من بعض النواحي. هذا كسب روحي يستحق المتابعة والنماء.

إن تفهم التأويل ينبغي أن يخدم تصورنا لثقافتنا. يجب أن نتساءل عن عصر جديد نتفهم فيه ثقافتنا من خلال التأويل. هذه التجارب الثقافية المسؤولة من حقها أن تكون مسعى متأصلاً. لقد كان هذا هاجساً يؤرق الرواد حين عتبوا على التفهم المنطقي الرياضي قصوره، واستهدفوا إحياء تفهم جديد ينهض بمطالب الروح والوجدان العظيم. أليس هذا ما تنفثه فينا الفنومنولوجيا.

لقد حاربت فلسفة الظاهرات وعلى رأسها هايدجر ثم جادامر الولع بإرادة القوة وتبديد المعنى والاستهتار بالقيمة، حارب كلاهما النسبية المفرطة وآمن كلاهما بأن الوجود ذو معنى، وأن ما تركه الماضي وما يؤول إليه المستقبل مجموع واحد، حارب كلاهما فكرة الفراغ والنقض، كان التأويل هو بناء الوجود لا أقل من ذلك. والبناء بطبيعته تسامح وتقبل وتطلع وإضافة. الوجود عند هايدجر وجادامر سلطة كبرى ينبغي الاعتراف بها وتبجيلها. الوجود عمل باطني متفتح صابر. الوجود صامد بفضل ما يتمتع به من تغير. الوجود نقيّ من السطوة والمغالاة والمرارة الخشنة التي يزهو بها بعض النقاد والأدباء. الوجود ثقة وبشرى أبعد ما

تكون عن السطحية ووحدة الجهة. الوجود رمز يقرأ ولا يحلل، يتقرب منه لا نعلو عليه، يتضح دون أن يفقد سره، ويوجّه دون أن يتسلط، يمتعنا بحريتنا الفردية دون أن ينسينا حرية أكبر نسميها باسم الوجود.

الوجود ليس رهيناً بعمل ذاتي فردي يتصور نفسه سيداً على كل شيء، مانحاً فضله لكل شيء، كذلك التأويل روح جماعي تتجلى من خلاله القدرة الشخصية. التأويل إذن صناعة مستقبل لأنه صناعة وجود. كيف صنعنا وجودنا كيف استغرقت الدوائر الأدبية في التقليد السطحي لعبادة الفردية والتشتت والغموض والتفكك، والمخاصمة، وكيف أعجبت الدوائر الأدبية بفلسفة توشك أن تكون ترجمة للكيد والقتال في الظلام. التأويل عند هايدجر وجادامر هو الوجود والوجود عندهما حرمات.

كذلك اللغة روح أكبر من قيد البدع، ومصطلحاته وتقاسيمه وسلطته، وأكبر من قيد الاستعمال الخاص في زمن دون زمن، وأكبر من التقاسيم البنائية وافتراضها أن الشكل قوة متميزة، وأكبر من التشبه بالعلم الوضعي ومقتضياته. اللغة أكبر من أي عصر مفرد. اللغة هي وجودنا الأعلى الذي يذوب حياء منه وجود الفرد. هذا صوت ينبغي أن يسمع.... ينبغي أن نكشف وجودنا الجماعي وعوائقه من خلال التأويل. التأويل خطة ثقافية للإنقاذ والتفاؤل المنظم والتحرير المدرك للصعوبات والباني نفسه بمعزل عن خضم التشقق الغريب الذي ينكر فكرة الحدود والقيود.

هناك كلمة لكارل ماركس ينبغي أن نتفهم مغزاها. لقد شكا ماركس من فلاسفة كثيرين قدموا تفسيرات (بارعة) للعالم. ولكنهم لم يفكروا من خلال هذه التفسيرات في تغيير العالم. هذه الملاحظة تعني أن ماركس مثله مثل هايدجر يفكر في معيار عام للتفسير. هذا المعيار يمكن أن يختلف في تفهمه. ماركس يرى تغير العالم بمنظار مختلف عن هايدجر ثم جادامر. ولكن هؤلاء الباحثين جميعاً تناولوا اغتراب الإنسان الحديث عن العالم من زوايا مختلفة. وبقي هم معالجة الاغتراب هو الهاجس الحقيقي للتأويل. من المحقق أن هذا الاغتراب أمر أساسي في الثقافة الغربية منذ زمن بعيد ربما يمتد إلى المسيحية نفسها. لكن من المحقق أن موضوع إزالة الاغتراب يعنينا أيضاً في عالمنا العربي.

ومغزى هذا كله أن التأويل هو قضية تغير الثقافة العربية. هل يعني هذا أن جملة الدراسة اللغوية والأدبية ينبغي أن تواجه بطريقة أو طرق أخرى في إطار نظرتنا إلى مطالبنا. هل التأويل يمكن أن يكون شيئاً غير مساعدة الشخصية العربية على تبصر طريقها اليوم وغداً. لنحدد مشكلاتنا إذا أردنا أن نخوض في التأويل، لنجب عن أسئلة (حاضرنا). ولنسال عن انصهار الآفاق كيف يكون في إطار الثقافة العربية. لنسأل عن فكرة "الخفي" كيف تكون في ثقافتنا. لنسأل أسئلة كثيرة مجهدة ولكنها مثمرة مستمرة يناوش بعضها بعضاً.

# الفصل الثامن

# ثقافتنا والتأويل (٢)

المهم أن ثقافتنا المعاصرة بين اتجاهين: أحدهما يعلي الدلالة الحرفية الساكنة والثاني يعلي الدلالة المتحركة، ومن المؤكد أن هناك نزاعاً خفياً وظاهراً بين الاتجاهين. وقضية التأويل ينبغي أن تهتم اهتماماً متشعباً ملحاً بهذا النزاع. الدلالة الحرفية في أذهان بعض الناس صافية لا شية فيها من الحركة. والدلالة المتحركة أيضاً لا شية فيها من الدلالة الحرفية المحدودة. وبعبارة أخرى إن حياتنا الثقافية يتهددها معنى خاص من التحيز. وطبيعي جداً أن ينشأ صراع مستمر بين التوجهين.

ربما كنت أتصور أن علاج ثقافتنا المعاصرة - من بعض النواحي - يحتاج إلى افتراض آخر. فالمناوشة بين الدلالة الساكنة والدلالة المتحركة في الأخلاق والفن والأدب والشعر والحياة العامة - ظاهرة صحية يجب احترامها. والتنكر لأحد الجانبين أمر تعسفي لا يترتب عليه نتائج طيبة. الحياة مبناها المناوشة بين الرمزي والحرفي، بين المتحرك والساكن. لكننا في الحقيقة نتعلم الكلمات تعلماً لا يخلو من الرداءة. ومن هنا خطر قضية الفهم في توجيه ثقافتنا.

أكثر الباحثين وريكور يذهب أحياناً إلى حد الامتعاض من افتراض معنى موجود سلفاً، هذا المعنى الذي قامت عليه البلاغة والذي هو ضد حركة الفكر. ولكن هذا الدفاع الحماسي ضد المعنى الموجود من قبل لا يوافق عليه جادامر. جادامر أحد الذين يسلمون بأن الافتراضات السابقة لا يمكن التشكك فيها. ولا يمكن إهمال قيمتها. وحينما نتحرك في عقولنا نستأنف الميل إلى افتراضات جديدة وهكذا. ولعل هذا يؤكد من بعض النواحي أن قضية التأويل في ثقافتنا الراهنة هي التوفيق بين المتحرك والثابت. وليس بين هذين الجانبين تضاد ذاتي كالذي نتصوره في كثير من مناقشاتنا. لكن الحقيقة أن فكرة الرمزي أو التأويلي تكاد ترادف أحياناً الغلو

لحساب الحرية الفردية والميل إلى لحظات تعاش فوق القانون وصرامة الافتراضات السابقة. إن مطالب ثقافتنا يجب كشفها. إن الثقافة الأدبية تغـــالي إذا هـــي فهمت المتحرك مثلاً باعتباره سلطاناً مطلقاً. إن الصراع بين المتحرك والساكن صراع مُرّ حول مفهوم الطمأنينة ومفهوم الضمير الأخلاقي ومفهوم الاختيار. إن أهل الثقافـــة الأدبية يريدون من التأويل أشياء، هم يتحلون بطلب الغموض، وتعشـــق المجهـول والمتحرك. هناك مطالب أخرى ذات وجاهة: مطالب الوضـــوح والمعلـــوم ونظـام الحركة الواقعي.

إن الثقافة الأدبية تستأنى كثيراً أمام العمق الذي يحالف الغموض. ولكن من حقها أن تنفتح على عالم آخر يكون فيه الوضوح شرطاً لازمـــاً ومقومـــاً جوهريـــاً للعمق. هناك مجالات تقوم على اتقاء قوة المجاز التي لا تفض، وهنـــاك مجـــالات أخرى تحتاج لا محالة إلى فك هذه القوة في مفردات حرفية.

لقد غالت الثقافة الأدبية في تقدير الغامض والمفكك والمشـــتت والمجهـول والمهدوم، ومن ثم أصبحت تعيش في عالم ضيق. من حق التأويل كثقافة أن يلبـــي احتياجات متنوعة، ومن حقه أيضاً أن يتصـــدى للـــنزاع الاجتمـــاعي بيـــن هـــذه الاحتياجات. قضية التأويل في دوائر الثقافة الأدبية متشـــعبة وحساســـة. الثقافـــة الأدبية تتصور الآن أن الحياة الداخلية معرضة للضيم أو معرضة للضياع.

لاريب أن كل فئة ثقافية لها مصالح ولها قدرات على مقاومة فئات أخـــرى. ولا غرابة إذا وجدنا الثقافة الأدبية الآن مولعة بشيء من الضياع الذي يرونه ثـــروة لا يمكن تبديدها بحال ما.

تُعنى الثقافة الأدبية بالتغني بهوية الكاتب المفقودة وزمانه الضـــائع. الثقافـــة الأدبية مولعة الآن بتجاهل تحديدات الزمن وتحديدات المكان والواقعـــات، مولعـــة بالذكريات التي لا رابط لها، مولعة بالاشتباه بيـــن الحـــوادث والطقـــوس، مولعـــة بالاشتباه بين الواقع والســـحر، مولعة بمكابرة النسيان للتذكر والتنظيـــم. إن شـــيئاً مفقوداً يبحث عنه المحدثون، أكبر الظـــن أنهم لا يعرفونـــه ولا يريـــدون. الثقافـــة الأدبية مولعة بفكرة الانطماس: الرغبة، والزمن، والكتابة، والبطل.

الثقافة الأدبية لا يعنيها بحال ما فكرة الانتصار. بل إنها تستحيي منها. أهم ما تتصب الثقافة الأدبية نفسها له هو الاختلاط، والتحطم. لا أحد في دوائر الثقافة الأدبية الآن يحترم فكرة النظام أو التوحد. والسؤال الآن هل يجب على التأويل أن يتجاهل مطالب الفئات غير الأدبية تجاهلاً تاماً؟ هل سلطان الثقافة الأدبية، بعبارة أخرى، سلطان مطلق لا يقاوم بحال ما.

المهم أن الثقافة الأدبية المعاصرة صورة غير أمينة لبنية فهمنا. وكل تغير يجب أن يسعى إلى أن يعترف به ويثبت ويقتنع به جمهور كبير. التغير إذن يحسب حساب الثبات وإلا وقعنا فريسة اتجاه واحد.

التأويل يبحث عن غاية. غايتنا نحن الآن في منطقتنا هذه في ظروفنا هذه.. إن الثقافة الأدبية مرة أخرى تغلو في رفض السطحي البسيط، وغالباً ما تنفر من الجدل بين السطح والعمق، بين الجماعي والفردي، إن فكرة الطاقة التي يدعو إليها النقاد ليست طاقة الغموض وحده. هي طاقة الاعتراف بالجدل بين الواضح والغامض. هذا الجدل كان عمدة الاهتمام في التراث. إن الفهم بوصفه عملاً تاريخياً يحتاج منا إلى يقظة أكبر من مشاغل الثقافة الأدبية المعاصرة التي لا تهتم كثيراً بفكرة الغاية. ما أكثر ما يقول أرباب الثقافة الأدبية إن ما هو سابق وسائد ومكرس باطل.... هذا كلام كثير يحتاج إلى المناقشة. فنحن لا نستطيع أن نعيش دون سائد مكرس أو دون سابق مطلق. هذا هو الجدل بين التجريب والتثبيت، أو الجدل بين المتحرك والساكن. وقد قلت إن غاية كل تجريب أن يستريح قليلاً. والحياة لا تسمح في أية ناحية من نواحيها بأن تتحرك على الدوام، وأن تحيا دون افتراضات أو دلالات حرفية.

إن الثقافة الأدبية مؤداها المتوحش النافر أو اللاهي الذي يقفز على الدوام. هذه مطالب معروفة – ولكن الجدل الاجتماعي أعمق وأعقد من هذا. ومن واجب الثقافة الأدبية أن تكون أمينةغير متحيزة، أن ترصد ما هو فوق المجتمع وما هو ضد المجتمع، ما يغني المجتمع، وما يفقر المجتمع، ما يعد إجازة من المجتمع، وما يعد توحشاً ورفضاً قاسياً للمجتمع. يجب ألا تنسى الثقافة الأدبية ما تصنع. إنها

تجعل العجز والنكوص والسلب والعدم قيماً يمكن أن تتذوق لذاتها. لكن بقية الحقوق لا تنسى. التأويل معركة بين الأدبي والاجتماعي. معركة ليس من مصلحة أحد أن تفهم على غير وجهها.

إن الثقافة الأدبية تنكر مصرة فكرة الثبات، وتتغنى كل وقت بحالة مستمرة من التغير في الزمان والمكان. إنها ترى أن تعدد التفسيرات يعصمنا من الجمود والتقرير والتحيز. وهذا صحيح. ولكن علينا ألا ننسى في سياق الدعوة لتعدد التفسيرات والحركة المستمرة أن هناك دائماً تفسيراً أكثر ملاءمة، وأن "الحركة" تشكلها غاية متصورة سابقة بوجه ما، وأن فكرة الغايات يجب أن تظل أساسية. الغاية متحركة، ولكنها تنظر إلى السكون. إن التشيع الشديد لفكرة الحركة يناقض مبدأ الجدل بين الأنا والآخر، بين الظاهر والخافي، بين التاريخي والمتعالي.... ومن أجل النظر في الحركة أنت تفترض شيئاً آخر غيرها.

إذا كان التأويل سعياً نحو التفاؤل والتحرر فمعنى ذلك أنه يكبر على الثغرات التي تسمى باسم خلاب هو الحركة والتفسير الذي لا ينتهي. إن التفاؤل هو الحساب المنظم للعقبات. والتحرر ليس رفض السابق والمعطى والمكرس والسائد بلا حساب. إننا نسعى إلى سائد وتكريس لا محالة. فلماذا نتجاهل حقائق الحياة لحساب موجة من موجات بدع الثقافة والتأويل فيما يسمى بعد الحداثة.

لكن قضية التأويل أوسع من التعليق على الشعر، فالشعر عالم خاص يؤمن في معظم الأحوال بقيمة العبارات الغائمة. ربما كان الشعر يكره "الوضوح" بأكثر مما يكره الغموض، الشعر يثب لا يمشي، الشعر لا يحلل ولا يتمهل تمهل النثر، لا يشير ولا ينبيء. ولا أظن الشعر يستطيع أن يعيش إذا هو أصرّ على عبارات ذات إشارة منضبطة. معظم ما نسميه الفاعلية الدلالية في باب الشعر من هذا القبيل. وتستطيع أن تجد أمثلة كثيرة. في الشعر والتعليقات المعاصرة تتردد كلمات من قبيل القهر والتدمير وتمزق الذات والخلاص بالموت، والتمرد والاغتراب، والظلام الداخلي والخارجي، واللعنة الأبدية، وفكرة الرفض، والذات غير المنسجمة، والعدوان على الإنسانية، والحقوق المقدسة، وفكرة السجن، وعشرات أخرى من

أشباه هذه الكلمات التي نعتز بها (!) وقد نستمتع أيضاً لأنها حمالة أوجه. ومن ثم كانت فائدتها وكان عجزها وتخييلها وطابعها العبثي.

علينا أن نتذكر ما نعرفه، الشعر وتأويل الشعر قد يكونان هياماً لذيذاً، ونحن في أشد الحاجة إلى إشارة العلم المنضبطة أيضاً، قضية التأويل لا تخدم العكوف على الشعر وحده، قد يكون هناك متسع لنظرية التأويل في خارج الشعر، ولكننا ننسى هذه الملاحظة أيضاً. وربما كانت خدمة الشعر أنماطاً لا نمطاً واحداً. ربما يخدم الشعر من باب آخر. ونحن على كل حال لا نخدم الشعر وحده، وإنما نخدم أيضاً ما يصح أن نسميه مكافحة الشعر الرابض في قلوبنا. وسوف تظل عبارات الشعراء والنقاد عن ضياع الذات والقهر وما إليها خاوية إذا لم ترزق شراحاً يندسون في عمق حياتنا كلها ويضعون أيديهم على ملاحظات واستنباطات ذات مضمون عملي محدد. تفهم الشعر ليس عملاً مغلقاً تماماً، والمعجم الأساسي الذي يستخدمه الشعر أو تأويله الآن يظل محتاجاً إلى المناقشة أو التمحيص غير المباشر المبني على أدوات "علمية" حقيقية ربما تستخدم لأغراض أخرى غير الشعر.

ولهذا أزعم أن خدمة الشعر التي نتناساها تقع في خارج النقد الأدبي. إن عالم اللغة الحقيقي أوسع مما يتصور الشعراء والنقاد. إنه عالم من التجارب والملاحظات البعيدة الغور في أعمال الاجتماعيين والأنثروبولوجيين والنفسيين والحكماء والساسة.

وبعبارة أدق إن لغة التأويل المعاصر قد تشكو من التضخم أو التعميم المفزع. وليس بُد من أن نلاحظ أن الشعر يجعل الواضح غامضاً، ويجعل القريب بعيداً، ويجعل الجزئي كلياً... إنه عالم خاص.. والتأويل خدمة ثقافة بأكملها، وليس خدمة للشعر وحده. وقد تكون الإحالات العلمية – إذا رسخت في عقولنا وقلوبنا – باباً إلى شعر آخر وتأويل آخر. ويجب على كل حال أن نتفكر في أن ثقافة الشعر تتم أحياناً على حساب ثقافة أخرى. لنوضح هذا ولنتفكر فيه دون حساسية. قضية

التأويل هي قضية التنافس والتكامل بين مكونات ثقافتنا. إنها قضية أكبر وأجل مما يتصور الأدباء

# (٢)

إن ثقافتنا التي يُساء فهمها اليوم لم تكن يوماً أسيرة التاريخ بمعناه الضيق. كانت ثقافتنا على العكس تصنع الحياة وتتشوف المستقبل، أو تنظر إليه تترقبه أو تخشاه. ثقافتنا علت فوق التاريخ. كانت ثقافتنا دائماً حواراً لا منولوجاً داخليا. وكانت بناء للتواصل بين الفرد والمجتمع. كل هذا حق لا زيف فيه ولكنه يحتاج إلى دعم مستمر. كانت ثقافتنا دائماً تطلعاً وبحثاً عن معنى باطن متجدد يناوش المعنى الظاهر. ثقافتنا لم تكن يوماً مستوى واحداً. كانت ثقافتنا متعددة الطوابق، وكانت على ذكر بحاجة التواصل النامي بين ماض وحاضر، كانت إعادة تفهم الماضي هدفها الكبير. لم يبطل تفهم الماضي ولم يبطل تفهم الحاضر وما بينهما من حوار. لم تعش ثقافتنا الجوهرية قط على انفصال ووهم وتركز مغلق. ينبغي أن نلتمس دائماً مظاهر الفهم الواسع العميق، وأن نجعله مضيئاً.. ثقافتنا تتمثل في ارتباطها بالتاريخ من ناحية وتعاليها على التاريخ من ناحية ثانية.

إننا نتطلع إلى الثقافة العربية لنثري ونوسع آفاقنا ونرسخ تفهمنا الإنساني. لم تكن الثقافة العربية في معظم الحالات متشائمة سوداء ولم تكن مقيدة. كانت ثقافة باسمة حلوة، وكانت طلقة لا تتعثر إلا قليلاً. كان النص مشغلتها، وكان النص هو الذات العليا التي تبنيها جيلاً بعد جيل. ما كان النص في الثقافة العربية مغلقاً قط. كان مفتحاً ينشر عبيره في كل جهة. وكان الاختلاف أحياناً لا يشكل رهقاً ولا ريباً عنيداً. كان تداول النص عصراً بعد عصر شعوراً بقيمته، وكانت سلطته تتناوش من هذه الجهة أو تلك ابتغاء التحديد ومعرفة الضوابط. كانت الحرية في بحث أصول الفقه ضوابط، وكان الشعور بالجذور الممتدة واسعاً جليلاً.

كانت النصوص في الثقافة العربية تتحرك بين ماض وحاضر. كان النص في عرف الثقافة العربية حواراً. لم يكن النص إذن رسالة مقيدة. كان على العكس

بحثاً جماعياً أو حواراً. سلطة النص هي سلطة الحوار الجماعي. كانت التــأويلات المســتبدّة بحرية النص وحدوده تلقى الاعتراض. لقد تبين في حوار التأويل غــير مرة إنكار الاستبداد وسطوة التناول، وإنكار الفردية المعزولة عن أهداف الجماعة أو أهداف التماسك والنقاء. كانت الثقافة العربية تعلماً مســتمراً مـن النـص. وكــان الاشــتغال المستمر بنص يتعاقب عليه كثيرون إيذاناً بجماعية التأويل ورغبــة فــي إثبات الوجود المشــترك، كان التأويل استيعاباً وحواراً بين آراء مختلفــة بعضهـا يزكو على بعض. لم يكن ثمة فرق واضح في الثقافة العربية بين فاعليــة المــؤول واستقبال النص. كان النص هو مجمع العلاقة بين ما نسميه الآن الأنا والآخر، وكان البحث عن النص بحثاً عن أفق مشترك وتوقعات مشتركة.

لقد أقامت الثقافة العربية للتأويل صرحاً زاهياً متعدد المناظر والقدرات. كان التأويل في عرف الثقافة العربية هو الوجود الحي المتغير الذي يصحو ويحــذر، إن التأويل هو الجهد المتواصل الذي يوحي بامتداد وجودنا في التاريخ، وتغيره وكبريائه أيضاً. لا يستطيع إنسان أن يشرف بخدمة ثقافتنا العربية إلا إذا كان مؤولاً لنــص. كان هذا التأويل دائماً هو المظهر الحيّ لفكرنا. كان اجتماع المؤولين علــى النــص إثباتاً لعلاقتهم الحيــوية بالماضي وإثباتاً لحرية التاريخ وتفتحــه وطلاقتــه وتعــدد معناه. ما كان ينظر إلىالماضي على أنه شيء ثبت ورسخ وتقدم وانقطع. ما كـــان التأويل إلا هذا التجريب المستمر.

لم تكن الثقافة العربية الإسلامية في هذا الإطار أســيرة معــايير ضيقــة أو اســتلاب أو تعميمات قاسية عنيدة. وهذا ما نعنيه حين نقول إنهـــا كــانت تــأويلاً. الثقافة العربية تأويــل لا معيار بنائي أو نظام مجرد. لقـــد حــذرت روح التــأويل الثقافي دائماً من التفتت المستمر. كان التأويل تجربة جديدة تسبح في فلك عام. هــذا هو الحوار الحق. كانت الثقافة العربية تسأل دائماً عن فكرة المعطيات الســابقة مــا أهميتها. ما حقيقتها، أهي صورة أم مادة. كان هذا التساؤل واضحاً في أصول الفقه.

كان التأويل في ثقافتنا هو معرفة الذات. وكان الإقبال على جزئيات النــص وتفصيلاته مجمع علاقة غريبة أقرب إلى رفعة التواضع. كان التأويل لاشك قلقـــاً.

قلق المجتمع كله على مصيره. وكانت دقائق التفصيلات موهبة عربية الطابع تحذر من سعة التعميمات وجسارة الرؤى الخطابية وشبه الخطابية.

لم تكن ثقافتنا التأويلية إذن إعادة تعبير عن أشياء معلومة. كانت بحثاً عن الجديد. وهذا هو مناط التأويل. كان التأويل هو حق التجربة والمراجعة، وهو حق التنبه إلى معنى المعيار، ونوع ثباته والثقة به وارتباطه بمستجدات الحياة. كان الانطباع السائد في ثقافاتنا التأويلية أن ما هو نهائي لا يضيق الحصار علينا، ولا يحول دون الممارسة الخلاقة. كانت ثقافة التأويل هي ثقافة البطولة المتجددة. لقد عرفنا صوراً من البطولة. بطولة النظر وبطولة العمل. وبطولة النظر أوقيادة الأمة عمل تأويلي يقوم على الدأب والصبر والتواضع وطول النظر في منحنيات كثيرة. كان التواضع الخلاق الكبير هو المعنى الحقيقي للتأويل. إذ لا يستبد المؤول بنفسه، ولكنه يضحي بها من أجل النص. ذلك الباعث الأكبر للهمم والحياة.

إن الثقافة العربية أرست من خلال التأويل دعائم سقراط، ولا أكاد أشك في أنها أضافت أبعاداً ذات قيمة إلى حوار سقراط. كان سقراط يتمتع كثيراً بتجاهل العارف أو ما يشبهه. وكان التأويل العربي يعترف فيما يشبه الصراحة بأن ليس هناك سقراط واحد، وليس ثم عازف واحد أو قائد واحد للعزف والموسيقى. الجميع صناع مشتركون، والجميع فاعلون ومنفعلون، والجميع قادة مؤهلون من هذا الوجه وذاك الوجه. التأويل صوت يريد أن يؤذن له بشرف خدمة الجماعة. التأويل هو الرجوع إلى وحدة حية قديمة جديدة ماضية حاضرة. التأويل صلاة الجماعة العربية في عالم البحث عن الهوية وتأمل المصير، وتقليب النظر من أجل التبصر والاعتبار. التأويل اعتبار في المحل الأول.

مناط التأويل في الثقافة العربية أن العربية أكبر من عقول الأفراد، العربية معطاء ولود حسناء أيضاً. العربية صانعة عقولنا، ونحن أبناؤها العاملون في محرابها. العربية تلك الذلول الشامخة المتكبرة هي روح الجماعة، وهي وجودهم الحامي لهم. هذه حساسية التأويل في الثقافة العربية. التأويل مغزاه أنك لا تعكف على نفسك، ولا تعبد فرديتك، ولا تصنع ما تشاء من هدم وثغرة وتفكك وسخرية.

التأويل هو تربية الانتماء. الثقافة العربية شعارها أنا عربي أنا إذن مؤول. هم الثقافة العربية في إطار هذا التأويل كشف توقعات مضادة أكبر من الذات الحبيسة. توقعات النص نبوءاته وضميره أو ضميرنا الذي هو أكبر من كل واحد منا.

لا تنس إذا ما توقعت شيئا أن الآخرين توقعوا غيره. لا تجعل لطائفة معينة من التوقعات سلطاناً ماحقاً. التوقعات والتوقعات المضادة في الثقافة العربية هي تقاليدنا ومجراها الحي. الثقافة العربية لا تعترف بأن لكل متلق أياً كان خموله الذهني الحق في التأويل. التأويل يفرق بين قادر على كشف الروح وعاجز يتبختر أو يتعسف في هواه. كانت فكرة الهوى في الثقافة العربية تحمل نذير الشؤم والتضليل عن أهداف الجماعة واستقرارها الحيّ الدءوب. وكان التأويل ترفعاً واعياً عن الهوى. إذا صفت نفسك من الأدران فأنت جدير بالتأويل. لم تعرف الثقافة العربية ذلك الفرق السطحي الغاشم بين قدرات الذهن وقدرات النفس. التأويل نشاط الروح بأكملها. ما أكثر ما يجعل المؤول ذكاءه خادماً لهواه. إذ ذاك سوف يحكم عليه بأنه عدو الجماعة وعدو التأويل وعدو اللغة وعدو كل شيء يعترف به ويضحي من أجله بكل كسب مؤقت رخيص.

التأويل إذن روح كبيرة، والفهم يقظة الضمير والتضحية بالمال والجاه والشهرة والإثارة وسائر أعراض الدنيا الظاهرة وغير الظاهرة – الفهم لحظة من التسامي نادرة الحدوث. ترقب هذه اللحظة قبل الدخول في محراب التأويل. التأويل في حسه اللغوي رجوع عن الهوى، رجوع إلى اللغة. اللغة ليست أهواء أفراد. اللغة هي التي حفظت للجماعة بقاءها رغم الأهواء. خدمة التأويل إذن أجل إسهاد ممكن يقدِم لحماية الجماعة وتطورها. المؤول لا يقول أنا أولّت. المؤول يرى بحق أن النص يتحدث من خلاله، ومن أجل هذا فهو يؤثر أن يقدّم النص على نفسه. النص فوق الفرد وعشيرته وهواه ومصالحه الدنيوية العابرة. النص هو تحقق اللغة لا أكثر. على هذا النحو نفهم الوظيفة الروحية التي قدّمها التأويل في ثقافتنا. لقد قام التأويل دائماً بتنقية فكرة العلاقات الإنسانية من الشوائب. كان التأويل إذن إسهاماً في صنع الروح. ولم يكن بحال ما – كما يدعي – عزوفاً عن الحياة أو عكوفاً على عادات شخصية.

مبدأ التفهم في ثقافتنا عمل بطيء مستمر لا يتم دون التخلي عن جزء عزيز على نفسك نسميه الهوى والبدعة. الفهم في الثقافة العربية ليس هو القراءة الأولى. فالقراءة الأولى محتاجة إلى قراءات ثانية وثالثة... التأويل في ثقافتنا صبر وكبح للانطباعات الأولى وكبح للكراهة والانفصال. التأويل معاشرة طويلة. أتراك تفهم صديقاً إذا لقيته للمرة الأولى؟ التأويل إذن في عرف ثقافتنا العربية تنمية صداقة وتأجيل للأحكام السريعة أو انبساط لا انقباض. كان شعار الثقافة جاوز نفسك وتعلّم فن التأويل. التأويل كان إقامة الجسور البناءة بين الأحياء وبين الأجداد والأبناء، لذلك كان عملاً مستمراً. لقد أعلت الثقافة العربية الإسلامية مبدأ الرجوع إلى النص دائماً وفي اللحظات الحرجة وفي لحظات الانتقال ولحظات حساب النفس والضمير. في مثل هذه اللحظات تتبدى قدرة النص على الإلهام، وتتبدى بعض معالم صعوباته لأول مرة.

ما من شك في أن ثقافتنا العربية آمنت بأن النص عالم صعب، وكل صعب يحتاج إلى طرق بابه مراراً. إن فتح باب مغلق خير من إغلاق باب مفتوح أو بقائه ساكناً لا يطرقه أحد.

آمنت الثقافة العربية أننا نفهم لكي نتغير، وأن دوام العكوف على النص يغيرنا. الفهم إذن أداة في صناعة التغيير. من خلال الارتباط المستمر بالنص امتحنت الثقافة العربية تماسكها وقوتها وحيويتها الجامعة بين الأصول والفروع، بين الأجداد والأبناء، لقد كان مبدأ التأويل في ثقافتنا هو مبدأ اختبار العلاقات العامة وتوقعاتها، وكان التأويل يعني أن تحسين العلاقة أفضل من إساءتها. كان الإصرار على التأويل نبذاً للجمود والتعصب والكره والمنفعة العاجلة والنزوة. لقد كان تأويل النصوص تعبيراً عن مبادىء التغير. كان تأويل النصوص عملاً اجتماعياً إصلاحياً شديد الأهمية قادراً على التحول عن القبح والفساد.

لقد تناسى الباحثون في الثقافة العربية أن التأويل أريد به التوجيه إلى التغيير. كانت روح التأويل أن الذي يفهم جوانب متعددة يستطيع أن يكسب لأنه يستطيع أن يتغير ويغير بعض الأشياء من حوله.

لقد كان التأويل ومبادؤه في ثقافتنا أداة لمعالجة الحيـــاة وأداة التنبيـــه إلـــى علاقات جديدة صحية. وفي هذا الإطار كان التأويل حماية للعقل العربي من ضيـــق المقاييس أو ســـطوة الشهوات. كان التأويل المستمر دعاء ونداء من أجـــل توســـيع آفاق الجماعة وإحـــلال مبدأ التسامح والترجيح المبني على اعتبارات عملية واقعية. كانت نظرية التأويل العربية واسعة مشربة بروح التغير. ومن ثم كانت النصـــــوص عوالم تجمع بين ماض وحاضر. ونحن نستعين على الماضي بالحاضر، ونســـتعين على الحاضر بالماضي. كانت نظرية التأويل إذن هي نظرية هذاالحوار البناء، وكان الشعور بخطر فكرة السيطرة أو التحكم واضحاً منذ وقت بعيد. كان التـــأويل الـــذي يراجع بعضه بعضاً يناهض الهوى والمصلحة الشخصية ويوســـــع أفـــق القبـــول والجدل لا أفق الدم والحرب. لقد نسي بعض المعاصرين شيئاً كثيراً.

الطابع التأويلي يذكرنا بطابع عقولنا أو شخصياتا: فشخصياتنا مركبة مرنـــة تتعلم على الدوام. هذا هو لب التأويل. كانت تجربة التأويل إذن في حقيقتهـــا دعمـــاً وإقراراً بمبدأ الصعب المعاكس ومعالجة صابرة مستمرة له. كان الشعور بـــالصعب آية الحياة والنمو أو التأويل. وكانت رياضة الصعب لا تخيـــف الآبـــاء والأجـــداد. التأويل لا يمحق الصعب. التأويل يحييه ويعالجه ويبقيه مصدر ترقـــب وملاحظـــة. التأويل إذن كشف لخفايا حركة النفس العربية. إذا تعقدت الحياة من حولك فاســـتعن عليها بتأويل نص ذاكراً جانب الاشتباه.

لقد زكى التأويل المستمر فكرة الوصل لا الفصل، فكرة الحـــوار لا فكـــرة التلقين والإصرار، فكرة التغيير من جانب والثبات من جانب. كان التأويل إشـــباعاً للعراقة والتطور معاً. وكان إشباعاً لسعة الأفق. فرق الباحثون بين الكـــاتب الـــذي يستوعب علاقات أكثر من النص والكاتب الذي يسهو. ذلك مثـــل الســـماحة ومثـــل الإذعان المتواضع الحي، ومثل الإصغاء وإعطاء الإصغاء حقاً أكبر من حق التعبير عن الذات. كان التأويل في الثقافة العربية ينبهنا فيما يشبه النداء: حذار مـــن مغبـــة السرف والتعلق المستمر بفكرة الذات الفردية.

كان التأويل في النظرية العربية جدلاً بين مُنْكَّر ومُعرَّف، بين مطلق ومقيد،

بين عام وخاص، بين تاريخي ومتعال على التاريخ، بين دلالة أولى ودلالة ثانية، بين خدمة ضيقة واقعية وخدمة مثالية أوسع. أليس هذا هو درس علم أصول الفقه المجيد.

لقد نبهنا علماء الأصول وعلماء التفسير أننا نملك أدوات للفهم أوسع أو أعمق من أدوات النقد الأدبي الرسمي. ومن ثم كان إنكار المشتغلين بتصنيف العلوم أن يكون النقد الأدبي العربي علماً. وهذه ملاحظة أمين الخولي الذي كان أصولياً ثابت العقل. كان تفسير القرآن العظيم، وكانت خدمة مبادىء فهمه تعليماً للقراءة الثانية أو تعليماً للمرونة والتكيف وقبول الموقف الجديد واكتساب المهارة الجديدة.

التأويل هو إعطاء المجموع اللغوي عافيته وحضوره. التأويل هو حمل أمانة اللغة وأمانة حركتها، وأمانة اللغة ليست من قبيل الطاعة السلبية. حقاً إن حركة اللغة يُعطي بعضها بعضاً، ولكنها في الوقت نفسه ذات هيكل أو نظام عام. هذا النظام له مدخل طبيعي في تقرير حركة الجزء الذي نتعرض له، النص إذن مجموع نصوص كثيرة تركزت في موضع واحد. النص هو اللغة كلها منظوراً إليها من هذا الوجه. التأويل هو نشاط الذاكرة اللغوية العميقة وتحريكها وتكييفها وتكييف النص لها. هذا هو الإحساس بقداسة التأويل. التأويل هو النشاط الحي في صورة جماعية واسعة متفاعلة. التأويل إذن خدمة اللغة. واللغة كائن حي إن أصيب عضو فيه تداعى له سائر الأعضاء. إذا أنت أسأت تفهم كلمة معينة انتقلت الجرثومة إلى كلمات أخرى كثيرة. وبعبارة أخرى إن الباحثين المتقدمين أدركوا إدراكاً حسناً أن اللغة مجموعة حقول متداخلة. وكل إساءة لنبتة صغيرة إساءة ضمنية لبنية الحقل العام.

لدى الباحثين المتقدمين هذا الإحساس الحيوي الرهيب بأن كل كلمة نفاذ في عمق اللغة، وأن كل نص مجموع نصوص، وأن طاقات المدلول تتمايز وتتفاعل أيضاً، وأن مهمة التأويل التذكير بشرف اللغة الأساسي، وهو احتمال الوجود أو تعدد القدرات التي تتضام وتتوحد.

إن التأويل خدمة للغة وليس خدمة لهدف فردي أو إشباع عاطفة خاصة، التأويل إشباع لحاسة الانتماء للغة. وخدمة اللغة هي خدمة المجتمع الحقيقية خدمة

اللغة أروع من عمل فردي وأروع من انحراف شخصي، واروع من الشذوذ. خدمة اللغة في التراث هي نفسها خدمة التأويل. التأويل إذن هو إخراج مكنون اللغة إلى النور. أو هو إخراج بعض مفردات الكنز الضخم. وكلما أدركنا حيوية الكلمة في سياق معين آمنا بالطابع الإشكالي لكل سياق اللغة في الكلمة. الكلمة تحرك سائر الاستعمالات وتحرك معها كلمات كثيرة. هذا مخض هائل تتشكل فيه الكلمة تشكلاً قوياً جديداً. وهذا واضح في الأعمال المعجمية الكبيرة نفسها.

هناك تبهرك طاقة الكلمة وتتمثل أمامك صورة من التجسد. تتجسد سياقات كثيرة وتتفاعل وتتحرك حركة لم يسبق لنا توقعها. هذه أعاجيب التأويل أو كراماته التي ترى أصداءها في وقفات الباحثين. التأويل إذن هو تحرك ما يشبه النموذج الأصلي أو الكائن العظيم الذي نعيش في ظله فلا نعرف منه في لحظة واحدة أمراً جزئياً فحسب وإنما نعرف حدساً أو وجوداً كلياً يتجسد - كما قلنا - في مثل. هذا ما نراه عند ابن جني. التأويل إذن هو تعاون بين النظام والمثل، أو تعاون ممكنات كثيرة بطريقة لا تقف ولا تنحسم مرة واحدة. التأويل في وجدان الباحثين المتقدمين هو التحرك نحو اللغة في مجموعها وهو الإيذان لها بالمثول والتجلي في وعينا. ووعينا أقل أهمية من اللغة. اللغة في اعتقاد الأجداد هي العالم الذي حفظنا وعشنا في كنفه.

إن الكلام في ملاحظات المتقدمين عن التأويل يطول. والحقيقة أن ثروة هائلة من الملاحظات الضمنية الهائلة في النحو والبلاغة ودلالة الكلمات واجتهادات المفسرين تنتظر منا عناية أكبر. إن تركيزاً غريباً على الشعر يسيطر علينا. ولا أعرف أن الشعر بذل في أمره مثل ما بذل في تفسير القرآن. وقد ترتب على التركيز المشار إليه أن أصبحت صورة الثقافة العربية ضئيلة وجزئية. فلباب الثقافة العربية مجاله القرآن ولا أعرف كيف يمكن التخصص في اللغة العربية مع الغفلة عن تفسيرات القرآن. وما قام حوله من الدراسات. إن تشقيق الاهتمام والانفصال التحكمي بين اللغوي الأدبي من ناحية والقرآني الإسلامي من ناحية كان له صدى كبير، وقد أدى إلى إنقسام الشخصية والتناحر، وضعف الثقة.

والخاصية الغريبة في الثقافة العربية القديمة هي المزج المستمر بين دراسة

الشعر والاشتغال بالقرآن. فما كان التخصص وحيد الجانب متحيزاً. بل كانت دراسات العربية تأتلف معاً في مجمع واحد: كنت ترى التاريخ والغريب والبلاغة والنحو والتفسير والقرآن والشعر تؤلف نسيجاً واحداً. هذا ينم بوضوح عن رغبة في انصهار الآفاق، وتكوين مجموع واحد، وتذكر طائفة موحدة من الأهداف: لقد كان التواصل هو سمة الثقافة، وكان الإحساس بأن كل تخصص ينبغي أن يتسع ليستقبل ما حوله، فيعطيه ويأخذ منه. وهنا أيضاً نرى آثار الروح الجماعية أو روح الالتفاف حول مبادىء واحدة. لقد تمزقت وحدة العقل العربي الآن إلى حد ما. كيف إذن نبلغ غاياتنا من التأويل.

لقد كان للحركة الداخلية للكلمات شأن كبير في التأويل. هذه الحركة قد تسمى باسم الإعراب. والإعراب هو نشاط الكلمات الذي لا يسكن! الإعراب هو البحث عن العلاقة بين نظام عام وأمثلة خاصة. الإعراب ذاكرة جماعية أو أنساق مشتركة تأخذ شكل مجموع خاص. التأويل إذن تذكرة باللغة من حيث هي مجموعة نظم لا ينفصل بعضها عن بعض. التأويل هو كشف قانون اللغة وتشكله الفردي.

النحو ليس مجرد وصف لنظام الكلمات؛ فإن نظام الكلمات نظام وجود كامل أو عقل جماعي. إذا بحثنا في النحو فنحن نستجمع في ملاقاة النص فكرة القانون وفكرة التمثل الشخصي للقانون. التأويل إذن حماية لفكرة القانون، وإذا كان النص شجاعة شخصية فإن هذه الشجاعة تصور قوة القانون وروعته. هذا مغزى عمل عبدالقاهر. إننا الآن قل أن نحفل بالنحو. قل أن نحفل بحيوية النظام. إن التأويل عندنا الآن أقرب إلى تجربة فردية خالصة.

أما التأويل القديم العظيم الذي ورثناه فكان تجربة جماعية. العنصر الجماعي في الدلالة أهم من العنصر الفردي، وعنصر النظام أولى من عنصر الجموح. وعنصر الطاعة ليس أمراً سلبياً. فطاعة اللغة تشبه من بعض الوجوه طاعة كل أمر عظيم. التأويل في ثقافتنا العربية خدمة النسق. والخدمة بطبيعتها جهد ذو ملامح شخصية. ومن خلال قوة النص الفردية تتداعى اللغة كلها بوصفها ممكنات أو أنساقاً

واجبة التبجيل. قوام التأويل في ثقافتنا العربية هو تجلية هذا التبجيل والإعلان عنه، كل مؤول يقول في ثنايا هذا العمل الحيوي أنا أبجل اللغة. اللغة ليست خاضعة لي وحدي. اللغة مالكة أمرها وقوامة علينا، اللغة تسائلنا وتعترض علينا وتفتح آفاقها لخدامها المخلصين المعترفين بسبقها وكمالها.

لقد كثر كلام العلماء المتقدمين في الدلالة مخافة منهم لسوء التأويل أو حرصاً منهم على كشف الثراء العظيم. لكن هذا الثراء له ضوابط. الضوابط لا تحد الثراء ولا تفرض عليه شيئاً. الضوابط هي أدوات الثراء، وصلاحيته للحياة ومقاومة العدوان. لقد افترض الباحثون المتقدمون أن كل إخلال في تأول كلمة عدوان على الجماعة والماضي والحاضر، عدوان على الثراء. الثراء إذن له قوانين! ومن هنا كان مبدأ الترجيح بين التأويلات.

نمو الكلمة له قواعد وملامح. التراكيب لها نموها الخاص، والدلالة لها قوانين خاصة تكفل لها الوضوح أو تكفل لها الخفاء، والدلالة تزهو أحياناً بنفسها وتدل بفرديتها. لكن المتقدمين في فلسفتهم افترضوا دائماً أن النحو عمل أصلي جماعي أولاً ثم عمل فردي ثانياً. الجانب الفردي لا يستبعد مسير الدلالة أو اتجاهها عبر التاريخ. الدلالة في ثقافتنا العربية نظام وفلسفة متينة لها صفات وآليات. إن اتباعنا لهذه الآليات ليس جموداً ولا حباً في الخضوع. إنه إحياء لأحد الجانبين العظيمين اللذين يتألف منهما العقل العربي أحدهما أثري أو نقلي والثاني عقلي أو استنباطي أو مستحدث. لم يهمل العقل العربي تداخل النقلي والعقلي وتعاونهما.

يجب أن يكون التأويل أو التصرف في مدلول الكلمة ذا طابع جماعي وآخر فردي. يجب أن نذكر أن التأويل كما قلنا هو إعادة تذكر التآلف العجيب بين الجماعة والفرد، بين النقل والعقل. العقل لا يلغي النقل، وكذلك النقل. عقولنا يصنعها آباؤنا بمثل ما نسهم نحن أيضاً. وهكذا كان التأويل أشبه ما يكون بتطبيق الدستور والحفاظ على النظام، التأويل في ثقافتنا يذكر بالخشوع: نحن نصلّي كما صلى رسولنا العظيم، ونحن نبذل أنفسنا بذل معاناة ومكابدة. الاجتهاد شعيرة من شعائر الإسلام عبر عنها القرآن العظيم بلفظ التفكر والسمع، والتذكر.

الاجتهاد إذن هو عمل جماعي لا يخلو من رهب وجلال، ولا يخلو من إجابة نداء المجتمع ونداء الضمير. النص كما ورد في القرآن قسمان: محكم ومتشابه: يجب أن يصان الجانب المحكم وأن ترتفع قواعده، وألا يتحول من خلال الذكاء الفردي المريب إلى متشابه، ويجب أيضاً أن نعرف للمتشابه حقوقه: نحوم حوله، نخشاه ولكننا نتأمل فيه. هذان الجانبان شديدا الأهمية يذكران بالواضح والغامض، بالمتعين الدلالة والمتعدد الدلالة.

التأويل إذن ليس في خدمة إحالة كل شيء إلى رموز. التأويل يحفظ للحرفي هيبته، ويحفظ للحرفي إشعاعه الواسع، ويحفظ للمتشابه أو الرمزي ما ينبغي نحوه من حذر وخوف. التأويل خلاصة حياة. التأويل يدعم الواضح والمشترك والمسموع المنقول والصاعد إلى أعلى السلطات، والتأويل يتفكر فيما دون ذلك. ليس من الضروري أن يزول تعدد المعنى دائماً من حياتنا، وليس من المفيد بحال ما أن تكون حياتنا كلها رموزاً أو عبارات ملتبسة أو احتمالات لا يرجح منها احتمال.

التأويل قواعد حية، والإذعان هو الدخول في عالم أوسع وأرحب. التأويل إذن مسؤولية كبرى. التأويل عند أجدادنا لا يعني أن تفتح الأبواب دون حساب، وأن يؤذن للريح أن تهب من كل مكان، التأويل ليس الباهر الذي يشق التماسك ويروج للتفكك، ويجعل كل شيء رموزاً وعبارات عامة ورؤى فردية.... التأويل نشاط محسوب، ونشاط جماعي ومراعاة للاستقرار حين تراعى حاجة التطور أو الاختلاف.

التأويل استقامة النفس. التأويل يصدر عن التقوى. من لا تقوى له فلا حق له في التأويل، ولا حق لنا في اتباعه. والتأويل أيضاً معارج تعني حفاظ حقوق النص. فليس لصاحب مذهب فاسد أن يجعل مذهبه أصلاً، والتفسير تابعاً. وليس لغير متعمق في الخبرة اللغوية حقوق كذلك. لأن التأويل إضافة إلى اللغة وليس في وسع كل أحد الإسهام في هذا المجال... حقاً لقد استقر في ثقافتنا أن في معاني النص مجالاً رحباً ومتسعاً بالغاً، لكن كلام الباحثين في علاقة المستوى الظاهر بالمستوى الباطن لا لبس فيه: لا يجوز التهاون في حفظ التفسير الظاهر بل لابد منه أولاً إذ

لا يطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر. ومن ادعى فهم أسرار النـــص ولم يحكم التفسير الظاهر كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يجاوز البـــاب. (ص ٣١٥ جـــ٢ الإتقان مكتبة محمود توفيق ١٩٤١م).

# الفصل التاسع

# مواجهة اللغويات البنائية

نظرية ريكور في التأويل خلاصتها الجدل بين الواقعة التي أهملتها لغويات سوسير وفكرة المعنى. هذا الجدل يمكن أن يومىء إلى خلاصة الهرمنيوطيقا وتوزعها بين اتجاهين يمكن أن نسمي أحدهما فهماً وأن نسمي الثاني شرحاً. لقد قيل في الفنومنولوجيا إن الفهم منوط بالواقعة، وإن الشرح منوط بالمعنى. ونشا الصراع بين هذين الاتجاهين على نحو ما أشرنا في صدر هذا الحديث. حاول ريكور إقامة مصالحة، قرر ريكور أن الشرح مجاله النموذجي في العلوم الطبيعية. هناك حقائق خارجية تجب ملاحظتها، وقوانين عامة تشمل هذه الحقائق، ونظريات تحيط بالقوانين المتفرقة في مجموع منظم. هناك إخضاع التعميمات التجريبية لإجراءات افتراضية استنباطية. هذا معنى الشرح. الطبيعة تشرح من حيث هي أفق عام للحقائق والقوانين والنظريات والافتراضات والتحقيق والاستنباط.

ولكن الفهم يجد مجاله الأصلي في العلوم الإنسانية حيث يتعلق العلم بتجربة عقول أخرى تشبه عقولنا. وهنا نعتمد على القدرة المعنوية للعلامات المكتوبة والتعبيرات غير المباشرة عن الحياة النفسية. وقد تحتاج هنا إلى شيء من الاندماج في هذه الحياة.

التراث الرومانتيكي عرف هذه القسمة الثنائية وعرف الاهتمام بالجانب الوجودي. وعلى خلاف ذلك كله نظرية العلامات التي لا تؤكد فكرة الجدل بين الشرح والفهم أو الجدل بين الواقعة والمعنى، ومن ثم كانت مملكة العلامات ضيقة إلى حد ما.

يؤكد ريكور أن الخطاب ينشأ كواقعة ويفهم من حيث هو معنى يجادل هذه الواقعة. هذا الجدل يمثل في الحوار الشفهي. ولابد من اعتبار الجدل بين القائل

والقول. هذا الجدل الدينامي شديد الأهمية في نظرية التأويل، وبخاصة إذا تذكرنا أن فكرة الكتابة أغرتنا بنسيانه. ربما نسينا فكرة الواقعة على الخصوص التي ألح عليها أهل النظر في الفنومنولوجيا. الواقعة تعني الفهم المتبادل أو المشاركة في صنع عالم واحد. هذه العملية ربما تهمل بعض الشيء في إخراجها إلى دنيا المعنى المستقل. والحقيقة أن هذه المشاركة تحتاج إلى ترسيخ نوع من العناية بالآليات والإجراءات التي تساعدنا في الظن أو التخمين. إننا نعمل الظن من أجل إشباع التوافق الذي يعتبر رداً على الاعتراض أو المسافة التي تمثلها فكرة الإخراج الموضوعي للنص.

يعيد ريكور الحديث عن تجاوز قصد المؤلف أو تجاوز جانب من الواقعة؛ فالنص أكثر ثباتاً. والقارىء يخضع لنظام علامات النص ابتغاء توليد واقعة جديدة تبدأ من النص ولا تستهدف إعادة تجسيد الواقعة الأولى. ومن ثم عورضت بعض جوانب النظرية الرومانتيكية في التأويل ومزاعم فهم المؤلف. فلا تجانس تام بين النص والمؤلف، ولا تجانس تام بين النص والقارىء. القصد فيما قال كثيرون فرض نحقق صحته أو بطلانه من داخل النص. ومع ذلك فإن ثم قصداً ذاتياً من نوع آخر فنومنولوجي موضع اكتراث. ونحن نمثل هذا القصد بكلمة الخطاب.

لقد شاع بين بعض المتحدثين في التأويل معارضة فكرة القصد إلى الخطاب تحت ستار التناول الموضوعي. هذا القصد الذاتي لا ينفي توكيد طبيعة الكلمات وارتفاعها على فكرة المنشأ الشخصي والتلقي الشخصي أيضاً. ليس هذا القصد الذاتي سوى نوع من معالجة فكرة التباس الكلمات، وتضييق فكرة الاحتمالات. إن القصد الذاتي إذن يرحب بنوع من سوء الفهم إن صح هذا التعبير الساخر أو يرحب بفكرة الظن. إعلاء فكرة الظن ذو أهمية في نظرية التأويل. القصد إلى الإنسان يتمتع برحابة واضحة. لكن نظرية التأويل بداهة تتسع لتنظيم هذه الرحابة وتوجيهها. يمضي ريكور في هذا السبيل مقدماً بعض الملاحظات التي لا تخلو من الفائدة. لقد عارض فكرة الحرية المطلقة في التفسير، ولكنه نبه إلى أن سوء الفهم واقع دائماً ولا يمكن تجنبه، بل لا يمكن التفاهم التام حول طبيعته. إن التخلي عن إرجاع النص إلى مؤلفه أمر سهل، ولكن هناك صعوبات كثيرة أخرى.

وبعبارة ثانية ليس لدينا قواعد واضحة تكفل ما نسميه حسن التخمين. ولكن لدينا على كل حال محاولات للبحث في ملاءمة الظنون التي نصطنعها. ومنذ بعض الوقت أكد شلاير ماخر الحاجة إلى الظن، ورحب بها ترحيبا، وحاول معالجة فكرة الظن بالرجوع إلى الكلمات والتراكيب، وقد اعترف أهل الفنومنولوجيا وغيرهم بضرورة التدخل الشخصي. هذا التدخل قابع في قلب العمليات الموضوعية جميعاً.

وما كان قولنا إن النص سيدٌ على المقاصد واضحاً تماماً، فنحن نخلص من مقاصد إلى مقاصد، ولكننا نحتاج دائماً إلى فكرة التثبت التي يعبر عنها في التراث العربي بكلمة القرائن. والنزعة الجدلية التي يتبناها ريكور يراد بها – فيما أتصور، تقديم بعض المقترحات التي تكفل الإحاطة والنظر إلى أكثر من جهة. أكد ريكور الجدل بين الواقعة والمعنى، أو الجدل بين الشفرة والرسالة. وذاع هذا المبدأ في صور مختلفة. لكن ريكور في حديثه عن نظرية التأويل لا يقف – بوضوح – عند بعض المشكلات. لقد استوقفته فكرة الظن والاحتمال ولكنه لم يحقق هذا الاحتمال من خلال نظرية واضحة في معنى الكلمة وحركتها. بل حاول – جاهداً – أن يحد من تصور الحركة المستمرة، ويمكن أن تعتبر بعض ملاحظات – ريكور – دفاعاً ضد هذه الحركة. لقد اهتم النقد الجديد بفكرة نشر المعاني المطوية، واهتم ريكور إلى جانب هذا بفكرة التركيب الواحد. إن ريكور لا يريد أن يستبعد الجانب التنظيمي الموحد من نظرية التأويل. إن تأويل النص فيما يقول هو البحث عن مجموعه الواحد.

وهنا نعتمد على تحليل الخطاب من حيث هو عمل بأكثر مما نعتمد على تحليله من حيث هو نص مكتوب. إن الخطاب من حيث هو عمل أكبر من تتابع أفقي للجمل، إنه عملية تراكمية كلية. ولا يمكن أن يشتق التركيب الخاص بالعمل من الجمل المنفردة التي تهتم بها الدراسات اللغوية، ولذلك يتمتع النص بنوع من وفرة الأصوات. وهي وفرة تتميز من الكلمات المفردة المتعددة الدلالات، كما تتميز من التباس الجمل الفردية.

وبعبارة أخرى إن فكرة وجوه النص خاصية الأعمال المركبة وهي تفتح السبيل أمام احتمالات متنوعة. والعلاقة بين المجموع والأجزاء في العمل الفني وفي

الحيوان تحتاج إلى نوع خاص من الحكم تولاه كَنْت بالرعاية. ومن الناحية العمليـــة يبدو المجمــوع نوعاً من النظام يتألف من جوانب أولية وجوانب أخرى ثانية تختلف فيما بينها في مقدار ارتباطها بتلك الجوانب السابقة وتعطي النــــص بنيـــة مجســمة فسيحة. ولهذا كانت إعادة تركيب معمار النص عملية دائرية بمعنى أن الافـــتراض السابق لنوع من المجموع داخل في إدراك الأجزاء، كذلك تأويل الأجزاء يســـاعدنا على تأويل المجموع، وليس ثم ضرورة ولا دليل يركن إليه فـــي تقريـــر الجوانـــب المهمة والجوانب غير المهمة. فإن الحكم بالأهمية هو نفسه تخمين لا أكثر.

والنقطة الثانية هي أن تأويل النص يعني الاعتراف بفرديته التي طغت عليها فكرة التناص في بعض المذاهب. وإذا كان النص يخضع لطائفة من القواعد المولّدة أو المؤسسة كما سبقت الإشارة في بعض هذا الحديث فإنه في الوقت نفسه ينمو نمواً فردياً. وقد تحدث أرسطو عن إشكالية الفرق بين الفرد والنوع.

وقد أيد كَنْت، من وجهة نظر أخـــرى، هذه القضية وقال إن حكـــم الـــذوق حـــكم على أفراد. ومن الناحيـــة العملية نلاحظ أن عمل الخطاب من حيث هو مفرد لا يمكن أن ينال إلا من خلال تضييق مجال المفهومات المولدة التـــي تشـــمل مفهـــوم الجنس الأدبي أو فئة النصوص التي ينتمي إليها هذا النص، وفئة الشـــفرات والأبنيـــة التي تتقاطع في داخله. هذا البحث عن التفرد والتخصص والمحلية هو تخمين أيضاً.

النص من حيث هو مجموع مفرد يمكن أن يقارن "بشيء" من الأشياء يمكن أن يرى من نواح متعددة، في أوقات مختلفة لا في وقت واحد. ولهذا كانت إعـــادة تركيب المجموع في النص أشبه بتكوين المنظور الذي نرى من خلاله شيئاً. ومـــن الممكن أن نصل بطرق مختلفة بين جملة وجملة أخرى تعتبر أصل النص أو مداره. هناك دائماً نوع ما من افتراض وحدة الجهة في واقعة القراءة. ووحدة الجهة هـــي التي تؤسس طبيعة التخمين الذي نعتمد عليه في التفسير.

والنقطة الثالثة هي أن النصوص الأدبية – بالمعنى العام – تقوم على آفـــاق ممكنة يمكن أن تحقق بوسائل مختلفة. هذه الخاصية تتصل في الأغلب بدور المعاني الاستعارية والرمزية الثانية بأكثر مما تتصل بنظرية الكتابة العامـــة. وكثـــير مـــن

الباحثين يهتمون بفك شفرات الرموز والاستعارات وطبقاتها المتنوعة. ولكن اللغة الرمزية والاستعارية ينبغي أن تكون جزءاً من النظرية العامة للتأويل التي تشمل مشكلة الخطاب كلها وما تنطوي عليه من كتابة وتأليف أدبي. (وقد تناولت في دراسات سابقة مشكلة الاستعارة ونظرياتها وتطورها، والتجديد الجوهري الذي أدخله بعض الباحثين المحدثين).

من الممكن أن نلاحظ دوراً توسعياً في حقل العبارات الوفيرة الدلالة، ويجب أن نربط مشكلة المعنى المتعدد بمشكلة المعنى بوجه عام. والأدب يتأثر بهذا التوسع بحيث يمكن أن يعرف في حدود العلاقة بين المعاني الأولى والمعاني الثانية. والمعاني الثانية تفتح العمل على قراءات متنوعة على نحو ما نجد في الأفق الذي يحيط بالأشياء التي نراها. ويمكن أن يقال إن هذه القراءات تخضع لشبه فرائض تتعلق بهوامش احتمالية تحيط بالنواة الدلالية للعمل. ولكن هذه الفرائض أيضاً لابد لنا من أن نخمنها قبل السماح لها بتوجيه التفسير.

والآن يمضي ريكور إلى إجراء التثبت من الظن أو الظنون على نحو ما فعل هيرش في بحث له مشهور حين عمد إلى منطق الاحتمال لا إلى منطق الاستدلال والتحقيق التجريبي. هناك فرق بين فكرة التفسير المحتمل أو الأكثر احتمالاً وفكرة النتيجة الصحيحة. وهكذا نرى أن التثبت أو التصحيح ليس هو التحقق المنطقي أو العلمي أو التجريبي الدقيق. إن التثبت في مجال التفسير عمل جدلي يمكن أن يقارن بالإجراءات القضائية التي تستعمل في التفسير القانوني. منطق التفسير إذن هو منطق عدم اليقين أو منطق الاحتمال الكيفي. ويمكن أن يكون هذا الفهم للتثبت أو الملاءمة تذكرة بهذا التقابل المشهور بين الفهم الطبيعي العلمي والفهم الإنساني. ومنطق الاحتمال الذاتي هو أساس العلم بالفردي، ولنا ألا نخجل من استعمال كلمة العلم. إذا كان النص شبه فردي فإن التثبت من تفسيره يمكن أن يسمى معرفة علمية من بعض الوجوه.

هذا هو التوازن بين عبقرية التخمين والطابع العلمي للتثبت. وفي الوقت نفسه نستطيع أن نتفهم بطريقة مقبولة الفكرة المشهورة عن الدائرة التأويلية. فالظن

والتثبت يتواصلان بطريقة دائرية من خلال التناول الذاتي والموضوعي للنص، ولكن هذه الدائرة ليست مفرغة. إنما تكون الدائرة مفرغة إذا لم نتغلب على التوكيد المتعسف الذي يهدد، في عبارات هيرش، العلاقة بين الظن والتثبت. لكن إجراءات التثبت تتصل بوجه ما بإجراءات عدم التثبت أو التخطئة. وهنا لابد أن نشير إلى التعارض بين التفسيرات المتنافسة؛ فالتفسير لا يكتفى فيه بأن يكون محتملاً بل يجب أن يكون أكثر احتمالاً من تفسير آخر. هناك مقاييس للتفوق النسبي الذي يحسم أمر هذا التعارض والذي يمكن أن يشتق بسهولة من منطق الاحتمال.

ويمكن أن نختم هذا القسم بعبارات قليلة. هناك دائماً فيما يقول ريكور أكثر من طريق واحد لفهم النص. وليس من الصحيح أن كل التفسيرات متساوية. ومنطق التثبت يمكننا من أن نتحرك بين طرفين اثنين نزعة الشك ونزعة التقرير. من الممكن دائماً أن نحتج لتفسير معين وأن نناقشه أو نفنده. من الممكن أن نواجه التفسيرات، وأن نقضي بينها في تنازعها، وأن نلتمس بينها توافقاً وإن كان هذا التوافق لا ينال بجهد تلقائي قريب.

قد يؤدي هذا كله إلى عدة ملاحظات مهمة. قلنا إن الفهم ظن أو تقدير وإن الشرح تثبت وتصويب، وقلنا إن ثمة جدلاً بين الفهم والشرح يقابل الجدل بين الواقعة والمعنى. هذا الجدل متصل بالجدل بين المعنى والإشارة. بل إن الجدل الجديد يعتبر امتداداً له. فالإشارة تمثل انبساط الخطاب نحو الخارج بحيث لا يكون المعنى مجرد موضوع ذهني قصد إليه الناطق بل يكون ايضاً الواقع الحقيقي الذي يستهدفه الكلام. ولكن يمكن أن يقال من ناحية أخرى إن الاستقطاب بين الإشارة والمفهوم ذو طبيعة خاصة تستحق معالجة متميزة تتبين مصيره في الكتابة وفي بعض الاستخدامات الأدبية على الخصوص. هذه النقاط الثلاث السابقة توضح التكامل بين نظرية النص ونظرية القراءة.

وقد لاحظ ريكور أن الوظيفة الإشارية للنصوص المكتوبة تتأثر تأثراً عميقاً بغياب الموقف المشترك بين الكاتب والقارىء، وأنها تتجاوز مجرد الدلالة

الظاهرية المزعومة للأفق الذي يحيط بموقف الحوار. وبديهي أن الجمل المكتوبة تظل تستخدم أساليب إشارة معينة. ولكن هذه الحدود لا تدعم الإشارة الحقيقية. هذا الاتجاه نحو إيماءات ظاهرية له دلالات ضمنية إيجابية وسلبية. فهو من جهة يعني التوسع في فكرة الإشارة. ذلك أن اللغة لها الآن عالم لا مجرد إشارة وضعية. لكن هذا العالم لا يرى رؤية كاملة بل هو مجرد إيماءات أو تجريدات كاملة منتزعة من الواقع المحيط بنا. وهذا ما يحدث في بعض أعمال الخطاب وفي معظم أعمال الأدب التي يُعلق فيها القصد الإشاري الدقيق أو تُرْجأ الإحالة على الأشياء المعهودة في الخطاب العادي في سبيل إحالة أخرى أغمض على جوانب اعمق من وجودنا في العالم.

هذا الجدل الجديد بين ما يسميه ريكور الشرح والفهم هو الوجه المتمم لهذه المخاطرات التي تعلق بوظيفة إشارة النص في نظرية القراءة.

والانتزاع أو التجرد من العالم المحيط في عالم الكتابة والأدب يمكن أن ينبثق عنه موقفان متضادان. فالقارىء قد يبقى في حالة تعليق أو إرجاء للإشارة أو الواقع أو الحقيقة. وقد يتمثل إشارات ممكنة غير ظاهرة ملائمة لموقف جديد. وبعبارة أخرى قد يعامل القارىء النص معاملة وحدة متميزة لا عالم لها، وقد يخلق إشارة مزعومة جديدة بفضل ما تتمتع به القراءة من إلغاء إشارات حقيقية كثيرة. إن فعل القراءة يتضمن هذا التداخل الجدلي بين هذين النوعين من الإمكانيات.

والطريقة الأولى للقراءة المتمثلة في كتابة لا عالم لها تتمثل في مختلف المدارس البنائية في النقد الأدبي. وهذا التناول ممكن بل مشروع أيضاً. وهو نابع من الاعتراف بما يسمى تعليق الإشارة المزعومة أو كبحها، فالنص يعترض أو يوقف البعد الإشاري للخطاب وصلته بالعالم كما يمزق صلة الخطاب بالقصد الذاتي للمؤلف. والقراءة على هذا النحو تعني أن نطيل أمر تعليق الإشارة الظاهرية، وأن نتحول إلى حيث يقف النص في داخل إطار مغلق على نفسه لا صلة له واضحة بالعالم. ووفقاً لهذا الاختيار لا يكون للنص إطلالة على الخارج. النص ليس له، في هذه الحال، إلا تركيبه الباطني.

ولنكرر هذه الملاحظة، إن "تكوين" النص من حيث هو نص أو نظـام مـن النصوص الأدبية ربما – يبرر تحويل الموضوع الأدبي إلـى نظـام مغلـق مـن الإشارات يبطن "القول". وقد سماه سوسير كا تعرف باسم اللغة. الأدب وفقـاً لهـذا الافتراض يطابق اللغة. وعلى أساس هذا التجريد يمكن أن ينشأ نوع جديد من شرح العمل الأدبي. هذا الموقف الجديد لا يسـتعار من مجالات المعرفة المغايرة للغـة، بل ينشأ من نفس حقل اللغة أو السميولوجيا. ولذلك يمكن أن تعالج النصوص وفقـاً لقواعد الشرح التي يطبقها اللغويون بنجاح على أنظمة العلامات الابتدائية أو الأولية الكامنة في استعمال اللغة. وقد تعلمنا من مدرسة جنيف ومدرسة بـراغ والمدرسـة الدنماركية أن من الممكن دائماً أن نستخلص من العمليات (الكلامية) أنظمة تتواصل فيما بينها سواء أكانت هذه الأنظمة فونولوجية أو تركيبية أو معجميـة، وتعلمنـا أن هذه الأنظمة مؤلفة من وحدات تعرَّف من خلال تقابلها مع وحـدات أخـرى. هـذا النشاط المتبادل الذي تقوم به مجموعة محدودة هو تعريف التركيب أو البنيـة فـي الدراسات اللغوية الحديثة.

هذا النموذج البِنوي طبق كثيراً على نصوص أكثر طولاً من الجملة وهـي الوحدة التي ينتهي عندها الفحص اللغوي.

هذا التوسع في النموذج البنائي مشروع جريء. أليس النص أقـرب إلـى جانب القول منه إلى جانب اللغة.

أليس النص متواليات من جمل لا جملة واحدة. ألم نر من قبل هذا التقـابل بين اللغة المنطوقة واللغة المكتوبة والذي ينطوي على تقابل بين فكرة الحديث وفكرة اللغة.

هذه الأسئلة تبين على الأقل أن استخدام النموذج البنائي مجرد موقف بيـن مواقف أخرى من النص. النموذج اللغوي أحد الطرق الممكنة لتفسير النص.

ومن واجبنا أن نقف قليلاً مع ريكور عند مثل هـذا الاتجـاه بشـيء مـن التفصيل قبل الانتقال إلى مفهوم آخر للتفسير. ويمكن أن نشير بوجه خاص إلى مقال كلود ليفي شتراوس عن الدراسة البنائية للأسطورة. وفيه أشار إلى الفرض العـامل

في دراسة نوع من النصوص هو الأسطورة بهذه الطريقة. وهنا يكرر نفس المبادىء المشار إليها منذ قليل: كل الوحدات التي تتألف منها اللغة يمكن أن تلخص في وحدات قليلة على غرار الفونيمات والمورفيمات. ولكن هذه الوحدات الصغرى بداهة مختلفة عن تلك الوحدات الكبرى. لنذكر هذه الملاحظة.

من الممكن إذن أن نختصر الأنظمة العليا المركبة في أنظمة صغرى أكثر بساطة. وعلى هذا النحو يمكن أن تعالج الوحدات الكبيرة بنفس القواعد التي يطبقها الدرس اللغوي على الوحدات الصغرى. وتسمي هذه الوحدات باسم خاص على غرار الفونيم والمورفيم. وهكذا يتسم بحث الأسطورة بنفس مبدأ الرجوع إلى مستوى الوحدات الدنيا الذي يتمسك به دارس الفونولوجيا. ولنذكر هنا أن الفونيم ليس صوتاً ملموساً أو مادياً واقعياً. إنه ليس مادة. إنه شكل على نحو ما يقول سوسير. الفونيم مظهر علاقات متبادلة لا أكثر.

وعلى هذا لا يبحث شتراوس عن العبارات التي تتألف منها الأسطورة بل يبحث عن قيمة تقابلية تتسم بها الجمل الفردية. ويسمي هذه القيمة باسم حزمة العلاقات. يبحث شتراوس عن طرق العلاقات أو أنواعها. يبحث فيما يقول عن طرق تكوين المعنى لا المعنى ذاته. لا يبحث شتراوس إذن عن المحتوى الفلسفي أو الوجودي بل يبحث عن تنظيم علاقات وأوضاع مرجئاً البحث عن المعنى بهذا المفهوم مفضلاً عليه البحث عن مقابل الفونيمات أو الوحدات العلائقية الصغيرة.

وقد اتبع شتراوس في تحليل أسطورة أوديب هذا المنهج. وقد أحال الأسطورة إلى أربعة اتجاهات أو أنماط من العلاقات. في الاتجاه الأول يضع الجمل التي تتكلم عن القرابة الدموية المغالى في تقديرها. لاحظ هذه العبارة الغامضة. ويقصد بها أن أوديب يتزوج أمه وأن أنتيجون تدفن أخاها على الرغم من الأمر الذي صدر إليها. وفي الاتجاه الثاني يتحدث عن علاقات القرابة من وجهة نظر مقابلة تماماً، لا تقدير فيها ولا رعاية، فأوديب مثلاً يقتل أباه واتيوكل يقتل أخاه، والاتجاه الثالث يتعلق بالنماذج الشاذة والتخلص منها والاتجاه الرابع عن الأسماء التي توحي بصعوبة المشي السوي والضعف البشري بخلاف الانتصار السابق.

والمقارنة بين الاتجاهات الأربعة تظهر قدراً من التعادل؛ ففـــي الاتجـــاهين الأول والثاني ترى علاقات القرابة بوجهها المقدّر والمحقر، وبين الاتجاهين الثـــالث والرابع نرى أصل الإنســـان أو نسبه الأرضي مؤكداً ومنفياً بصورة مبـــالغ فيهـــا أيضاً. ثم يقول إن علاقة الاتجاه الرابع بالاتجاه الثالث تشبه علاقـــة الاتجـــاه الأول بالاتجاه الثاني. وعلى هذا النحو يرى شتراوس التعـــادل بين كلا الطرفين، بمعنـــى أن العلاقة بين وجهي القرابة الإيجابي والسلبي تشبه محاولة تجنب الأصل الأرضي للإنسان واستحالة النجاح في هذه المحاولة.

والأسطورة، لهذا، نمط من التداول المنطقي يكشف التناقضـــــات ويحـــاول التغلب عليها. أي أن الأسطورة بحث يؤكد أن علاقات القرابة متناقضة مع نفســـها ومع غيرها.

نستطيع أن نزعم أننا – بهذا الأسلوب – شرحنا الأسطورة أو فككناهـــا، أو بحثنا تركيبها، ولكننا لا نستطيع أن نزعم بهذه السهولة أننا فسرناها. إننا فـــي هـــذا الشرح أو تحليل البنية نوضح منطق العمليات أو القرابات والصلة بينهـــا. وبعبـــارة أخرى إن عبارة المنطق هي نفـــس عبارة التركيب الخاص بالأسطورة. ونســـتطيع أن نزعم أن هذا القانون فرض قراءة لا فرض حديث أو قوة موقف خـــاص. هنـــا في هذا التحليل البنائي تكون الأسطورة مجرد نص، أو نستخدم عبارة النص وعبارة القراءة بمعنى خاص مؤداه تعليق المعنى بالقياس إلينا وإرجاؤه وإرجاء كل مظـــاهر التحقق العيني الذي يتمتع به الحديث أو الخطاب.

هذا مجرد مثل يستقى من حقل الأساطير. ومن الممكن أن نذكر مثلاً آخـــر في حقل مجاور هو حقل القص الشعبي. هذا الحقل الذي اجتازه الشكليون الـــروس الذين يتمون إلى مدرسة بروب، وعلماء التحليل البنائي للقصص من الفرنسيين مـــن أمثال رولاند بارت – وجريماس. وقد استخدم هؤلاء الفروض التي لجأ إليها ليفـــي شتراوس بمعنى أن الوحدات الكبيرة لها نفس تركيب الوحدات الصغرى من الجملة، وأن معنى عنصر ما هو طريقة العـــلاقة بينه وبين عنـــاصر أخـــرى فـــي داخـــل مجموع معين هو العمل. هذه الفروض تحقق – كما ترى – فكـــرة إغـــلاق عـــالم السرد.

عالم التحليل البنائي هو تجزئة النص، وإقامة علاقات تكامل بين أجزائـــه. ولكن الوحدات التي تجزأ وتنظم ليس لها صلة واضحة بالملامح السيكلوجية التـــي نحياها، وليس لها علاقة أيضاً بأية دراســـة سلوكية. فكل ما يعني الدراسة البنائيـــة من الوحدات هو العلاقة المتبادلة، فإذا تغيرت الوحدة تغيرت سائر الوحدات. وهنـــا ترى انتقال الطريقة الاستبدالية من المستوى الفنولوجـــي إلـــى مســـتوى الوحـــدات السردية. ومعنى المنطق هنا هو كشف الأحداث التي تؤلف فيما بينها رابطة واحـــدة من الناحية البنائية. وواضـــح جداً أن هذا البحث التركيبي يتجاهل زمنيـــة الســـرد خدمة للمنطق السردي الكامن ذاته. وفي النهاية يختصر القص في مجموعة وحدات مثيرة للدهشة مثل الوعد، والخيانة، والتعويق والمساعدة التي تعتبر جميعـــاً أمثلـــة للحدث. ويظل البحث يتتبع هذه الأمثلة؛ فكل مثل منها يغلق الطريق على مثل آخـــر سابق. وهذه الوحدات الأولى بدورها تدخل في تكوين وحدات أكبر. كأن يقال مثـــلاً إن المواجهة تتضمن أحداثاً أولية مثل الاقتراب والنداء والتحية إلخ. وشرح الســـرد إذن هو تبين التركيب المتناسق لوحدات أو أحداث مجزأة.

وهناك علاقات مماثلة بين العاملين في السرد. ولكن فكرة العاملين لا تعني أناسي بالمعنى السيكلوجي، وإنما تعني – فحسب – أدواراً ذات طابع شكلي يعـــادل طابع الأحداث التي فهمت أيضاً بطريقة شكلية. والعاملون أو الحـــاملون للأحـــداث أمرهم يسير، فهم واحد يؤدي حدثاً وآخر يتجه الحدث إليه أو معـــه إلـــخ. العـــامل شخـــص يعد أو يتلقى الوعد، أو يعطى، أو يتقبل أو يتلقى، والتحليل البنائي يستخرج إذن مثل هذه المملكة من حاملي الأحداث التي تشبه مملكة الأحداث ذاتها.

ولكن التحليل البنائي فيما يقول ريكور لا يغري أبداً بالبحث عن المشتركين في الحدث في أي مكان من النص. فعبارة السارد في التحليل البنـــائي أو الـــتركيبي هي العلامات السردية التي تكون النص. وليس ثم شـــيء ولا شـــخص وراء هـــذه المستويات الثلاثة التي تتألف من الأحداث وحامليها وسردها مما يقـــع فـــي دائـــرة التناول السميولوجي. ووراء هذا المستوى يترك عالم الذين يســـتخدمون الســـرد أو دائرة الأنظمة السميولوجية الاجتماعية، والاقتصادية والإيديولوجية.

هذا الانتقال من النموذج اللغوي إلى نظرية السرد يعزز الملاحظة الأساسية الخاصة بالفهم المعاصر لفكرة الشرح. اليوم لا يستعار مفهوم الشرح من العلوم الطبيعية أو الإنسانية ولا يحول إلى حقل آخر مختلف، بمفهوم سوسير، يتألف من الوثائق المكتوبة. وإنما ينبع مفهوم الشرح من المجال العام للغة بفضل استخدام الوحدات الصغرى للغة في مجالات الوحدات الكبيرة وراء الجملة متمثلة في السرد والتراث الشعبي والأسطورة. هذا ما تعنيه المدارس البنائية بالشرح بالمعنى الصارم لهذا المصطلح.

والحقيقة أنه لا أحد يقف عند هذا التصور الشكلي السابق الذي يشبه علم الجبر الخاص بالوحدات التكوينية. ذلك أن الوحدات الصغرى التي يسميها شتراوس ميثمات يعبر عنها في شكل جمل ذات معنى وإشارة. ولا أحد يستطيع أن يزعم أن ذلك المعنى يخمل أو ينتفي حينما تدخل الجملة في تكوين العلاقات المنطقية المفروضة التي لا يلتفت إلى غيرها في بحث الأسطورة، ومجموعة هذه العلاقات التي يمكن أن تكتب في شكل جملة. وفي أسطورة أوديب يعني التناوب بين علاقات القرابة الدموية المقدرة والعلاقات المحقرة بطريقة مفرطة – يعني شيئاً له صلات وجودية عميقة. ونظام التقابلات والارتباطات يحتاج لا محالة إلى مغزى حقيقي يتصل بالمولد، والموت، والعمى، والبصيرة، وشؤون الجنس، والحقيقة. ولا يمكن أن يستغنى التغلب على التعارضات الذي يحاوله شتراوس عن هذه الأبعاد الوجودية، ولا معنى للوظيفة المنطقية بمعزل عن الوظيفة الوجودية.

والحقيقة أن التحليل البنائي لا يستبعد هذا المفهوم للمعنى وإنما يؤجله أو يوقف نشاطه. ولا يمكن أن تؤدي استعارة مثل هذه الوظيفة المنطقية الميكانيكية شيئاً إذا لم يتح للجمل أن تشير إلى مواقف على تخوم المنطق ذاته. والتحليل التركيبي لا يتخلص في الحقيقة من هذا التساؤل الجذري بل يعيده إلى مستوى أساسي أعلى.

هل نستطيع أن نقول إن التحليل البنائي يقودنا من المستوى السطحي لأبحاث المعنى إلى المستوى الأعمق، الذي قلنا إنه يعيش على حدود هذا المستوى، أو المرجع النهائي للأسطورة.

لو كان الأمر على خلاف هذا الفرض لاستحال التحليل البنائي أو التركيبي لعباً عقيماً أو بعض مظاهر علم الجبر المولعة بالنسب. يجب أن نعترف أن شتراوس نفسه يعزو إلى الأسطورة وظيفة التعرف على التعارضات والسعي نحو التوسط بينها. ولا يمكن استبعاد هذه الإشارة الوجودية التي تلتف حولها نظرية الأسطورة.

من الممكن إذن أن نعتبر التحليل البنائي مرحلة بين التفسير الساذج والتفسير الفاحص، بين تفسير السطح وتفسير العمق. ذلك أحرى أن يمكننا من أن نجعل الشرح والفهم مرحلتين مختلفتين من عمل تأويلي واحد.

وإذا أخذنا في الاعتبار فكرة دلالة العمق رجعنا إلى المشكلة الأصلية الخاصة بإشارة النص، واستطعنا أن نتحرى نوعاً من العالم يطل عليه عمق النص، ويتصل اتصالاً وثيقاً بما نسميه المعنى أو المفهوم.

إن المعنى لا يقع وراء النص. المعنى من أمامه فهو ليس شيئاً مختفياً بل هو شيء يتكشف. وما ينبغي علينا أن نفهمه ليس هو الموقف الأصلي للقول، فنحن نبحث عن موقف ممكن بفضل الإشارة التي لا تدعى صراحة.

ليس للفهم الآن صلة واضحة بموقف المؤلف. فالفهم يسعى إلى قضايا عالم تفتحه إشارة النص. وفهم النص هو التحرك من المفهوم أو المقول إلى ما يشار إليه أو يتحدث عنه. وفي هذه العملية قد يلعب التحليل البنائي دوراً في تبرير التناول الموضوعي وتصحيح مسار التناول الذاتي للنص أو تقطيره. ومن خلال التحليل التركيبي أو البنائي أخذنا نحذّر أنفسنا من أن نسوي بين الفهم ونوع من الحدس المتعلق بمقصد كامن في النص. وبعبارة أخرى إن التحليل البنائي أو التركيبي فصل مفيد في التنبيه إلى دلالة النص وتوصيته، وأن النص طريق جديد في رؤية الإشارة أو التفكير فيها.

وخلاصة هذا أن الإشارة عند ريكور مناطها بحث العمق والعالم أو الطريق الممكن لتوجيهنا. هذه الأبعاد يفتحها أو يكشفها النص. والخطاب يتجاوز مجرد الإشارة إلى ما نعلمه أو ما يوجد من قبل. الخطاب يتجاوز وظيفة الإشارة الظاهرية

المعزوة إلى لغة الحديث. الإشارة في الخطاب هي أن ترى وأن تكشف أو تخلق طريقة جديدة للوجود. التراث الغربي يأخذ بعضه ببعض حين يعارض بعضه بعضاً في مسألة الإشارة التي عالجناها في دراسات سابقة.


خاتمة

محور نظرية التأويل قريب مما أشار ريكور إليه في كلامه عن الجدل بين القارىء والنص. ولهذا الجدل نغمة وجودية. والمقصود بهذه العبارة أن نقدر غرابة النص وبعده، وأن نسعى إلى ما يشبه العلاج الذي ينقذ التراث من فكرة الماضي أو البعد.... لايزال من المطلوب توكيد التبادل بين المسافة والقرب.. هذا التبادل هـــو الإحساس التاريخي المعول عليه في غيبة المعرفة المطلقة عند هيجل. ولابد لنا إذن من تصور مسافة نشيطة في شكل أداة أو منهج معرفي.

وقد أخذ بهذا المبدأ علم الكتب المقدسة، والنقد الأدبي في اتجاهـــه العــام، واستخدم في منازعة السرف في تصور فكرة الماضي، وظهر أثره في بعض كتابات هوســرل، لقد تخلى التعرف على النــص عــن النزعــة التاريخيــة المســرفة أو الافتراض السابق بأن الأعمال الأدبية والوثائق الثقافية بوجه عام تستمد معناها مــن صلتها بالظروف الاجتماعية التي أنتجتها أو اتجهت إليها. وكان الشرح وفقــاً لهــذه النزعة يعني أولاً اعتبار النص انعكاساً لاحتياجات اجتماعية ثقافية، واستجابة لبعض الاضطرابات المعروفة في زمن أو مكان معين.

وقد واجهت النزعة المنطقية هذا الغلو، ودحضت هذا الافــتراض، وكــان معنى الجملة عند فريج وهوسرل لا يعادل فكرة في ذهن فرد. ليس المعنى محتوى نفسياً. ولكنه موضوع مثالي يمكن أن يشخصه مرات متعددة أفراد مختلفــون فــي أزمان مختلفة باعتباره واحداً لا يتغير. وقد عنى هذان الباحثان بكلمـــة المثــالي أن معنى العبارة ليس حقيقة مادية ولا نفسية، وأكد كلاهما أن التصورات الذهنية التـــي لا تنتهي تلتف حول بعد مثالي واحد.

وعلى نحو مشابه وصف هوسرل الأفعال القصدية التي لا يمكن اختصارها

في جانب نفسي. وطبقت فكرة مثالية المعنى التي استعيرت من فريج على يد هوسرل على كل الإنجازات النفسية والأفعال المنطقية والإدراكات الحسية والإرادية والانفعالية. وفي نظر الفنومنولوجيا الموضوعية يجب أن يوصف كل فعل قصدي دون استثناء باعتباره إشارياً لا ذاتياً.

هذا القلب في تصور مفهوم الجملة له نتائج مهمة في أبحاث نظرية التأويل؛ فقد اعتبر فتحاً لمسألة الدور الذي تؤديه الكتابة في تثبيت كل تعبير عن الحياة النفسية. وقد بذل دلثي جهداً كبيراً في إنشاء نظرية المعنى بناء على هذا النوع من المثالية الموجودة في كتابات هوسرل. وقد عزا دلثي إلىالنص والعمل الفني والوثيقة القدرة على الثبات بواسطة الكتابة، وكان هذا شيئاً يشبه مثالية فريج وهوسرل في بحث معنى الجملة.

لنلاحظ هذا الانقلاب من النزعة التاريخية إلى النزعة المنطقية في شرح العبارات الثقافية. ولنلاحظ أيضاً حركة أخرى مشابهة في النقد الأدبي في أمريكا والقارة الأوروبية. فقد تبعت موجة واضحة من مقاومة النزعة التاريخية الشروح السيكلوجية والاجتماعية السابقة. وفي هذا الموقف أخذت فكرة الشرح معنى جديداً، فالنص من الناحية الأساسية ليس رسالة موجهة إلى طائفة معينة من القراء، وليس جزءاً من حلقة تاريخية. النص، بمقدار ما يكون نصاً لا شيئاً آخر، نوع أو موضوع لازمني انفصل عن حركة التاريخ الخاصة. وبلوغ درجة الكتابة يعني هزيمة العملية التاريخية وتحول الخطاب إلى مجال من المثالية التي تساعد على توسع رقعة الاتصال بطريقة غير محددة.

## (٢)

ومعظم الدارسين الآن يؤكدون الاستقلال الدلالي للمقال المكتوب، ويؤكدون الوجود الذاتي للعمل الأدبي بل يؤكدون أن المعنى في الحديث نفسه له هذا الحظ من الموضوعية.

ثم إن هذه النزعة المضادة للتاريخ ماثلة في إجراءات الشرح المستخدمة في

النقد الأدبي وتناول الكتاب المقدس متأثرة بالنزعة البنائية التركيبية بدرجات مختلفة. وفي ضوء الجدل بين الشرح والفهم يلقى التصور الوجودي لفن تكوين القرب نمواً في نظرية المعرفة. والنص منظوراً إليه من هذا الوجه الموضوعي اللاتاريخي هو الوساطة الضرورية بين الكاتب والقارىء.

والتصور الوجودي للاقتراب أو التوافق يثريه - كما ترى - الجدل بين الشرح والفهم، ولا يحرمه قوته. والتلاؤم مع ما كان أجنبياً عنا في ظروف سابقة هو الهدف النهائي من نظرية التأويل كلها. والتأويل في مرحلته النهائية يسعى إلى أن يسوي بيننا وبين النص، وأن يجعله معاصراً، مشبهاً لنا. ويتحقق هذا الهدف إذا جعلنا التفسير يقرب معنى النص من القارىء الحاضر.

وفن التوافق أو التقارب هو فن تكوين خطاب من النص إلى إنسان أو كشف حقيقة مهمة بالقياس إليه. ومن الناحية النظرية يمكن أن يقال إن النص يخاطب أي إنسان يعرف القراءة. التفسير إذن يكمل بالتوافق أو التلاؤم بحيث تنتج القراءة شيئاً يشبه الواقعة، واقعة الخطاب في اللحظة الحاضرة. التفسير واقعة في ظل هذا التقارب.

ولكن مفهوم التوافق يحتاج إلى عون من آليات الفهم حتى لا يساء فهمه. وحتى لا نعود إلى دعوى الرومانتيكية الخاصة بالعودة إلى ما يسمونه عبقرية المؤلف. ولاشك أن هذه الدعوى متحيزة.

لقد تباحث أهل النظر النقدي والفلسفي في معنى النص. نحن لا نعنى الآن بمقصد المؤلف الذي يظن أنه يختفي في مكان ما وراء النص. ونحن لا نعنى بالموقف التاريخي المشترك بين المؤلف وقرائه الأوائل، ونحن لا نسأل عن التوقعات والمشاعر الخاصة بهؤلاء القراء. بل لا نحفل بفهمهم لأنفسهم وفهمهم لثقافتهم وتاريخهم. إن ما يجب أن نقرّ به، هو معنى النص نفسه. أو الاتجاه الديناميكي الذي يتفتح عليه النص.

وبعبارة أخرى إن ما ينبغي أن نسعى إليه ليس شيئاً غير قوة انكشاف عالم يشار إليه بواسطة النص. وعلى هذا النحو نبعد، ما استطعنا، عن المثال الرومانتيكي

الخاص بالتوافق مع نفس مختلفة، وإذا كان لنا أن نتوافق مع شيء فليس هذا الشيء هو الذات الثانية أو حياتها الباطنية، إنما نتوافق ونتلاءم مع انكشاف طريق ممكن للنظر. ذلك الذي نسميه القوة الإشارية الأصلية للنص.

والصلة بين الانكشاف والتقرب أو التوافق هي حجر الزاوية في نظام التأويل الذي يراد له التغلب على مثالب النزعة التاريخية والبقاء على الوفاء مع القصد الأصلي لتأويليات شلاير ماخر في بعض مراحلها.

وإذا أطلقنا عبارة فهم المؤلف بخير مما فهم نفسه فنحن نعني في قول ريكور عرض قوة الكشف المتضمنة في خطابه وراء هذا الأفق المحدود لموقفه الوجودي الخاص. وعملية تكوين المسافة الملائمة، وعملية كسب الإحساس بشيء من الانفصال عن المؤلف هما الركيزة الأساسية لتوسيع أفق النص. وبهذا المعنى لا صلة بين التقرب والتوافق من ناحية وأية جاذبية شخصية من ناحية ثانية. التوافق على العكس حميم الصلة بما قد سماه هانز جادامر باسم انصهار الآفاق. ينصهر أفق العالم عند القارىء بأفق العالم عند الكاتب. ومثالية النص هي الصلة الوسيطة في عملية اندماج آفاق قد يعبر عنها أحياناً باسم الإحساس التاريخي.

هناك خطأ ثانٍ في تصور مسألة التوافق. فالعمل التأويلي لا يخضع لفهم المخاطبين الأصليين للنص. وقد بين هذا بطريقة مقنعة جادامر. وشعر امرىء القيس موجه إليّ أنا الآن بمثل ما وجه إلى معاصريه وقرائه السابقين في عصور وظروف ثقافية مختلفة. هذا هو الحوار وهذا هو المخاطب المتجدد على الدوام الذي هو أسبق من أي خطاب محدد سلفاً. ومعنى النص، كما قلنا، متاح لكل من استطاع القراءة، وتمتع المعنى بصفة الشمول الزمني هو الذي يتيح له التوجه إلى قراء غير معروفين. لذلك كانت تاريخية القراءة، بمعناها البالي، الوجه المضاد لهذا التفتح الشامل فوق كل فترة محدودة. فالنص قد انسلخ من مؤلفه بمثل ما انسلخ من موقف عصره، وانسلخ من المخاطب الأصلي الذي حضر الواقعة الأولى. لا غرابة إذا أثرى النص نفسه بقراء جدد. هذا التوسع في مجال القراء نتيجة للتجاوز المبدئي للواقعة الأولى وذوبانها فيما نسميه عالمية المعنى وعموميته.

وبهذا المعنى تولد واقعة الكلمة واقعة جديدة في ضوء تحول الواقعة إلى معنى، فهذه العمومية وحدها تخلق واقعات قولية جديدة.

وهناك سوء تصور ثالث لمعنىالتوافق أو التلاؤم. فقد تفهم هذه العبارة بحيث يخضع التفسير لأحكام مملكة قارىء معين وكفاءاته الخاصة المحدودة. وقد أثير هذا الاعتراض كثيراً في وجه النظريات الوجودية للتأويل، كمثل ما نرى في مناقشة بعض الباحثين لهايدجر ومناقشتهم لأعمال بلتمان.

وإذا كان علينا أن نؤمن أو نعتقد بأشياء معينة قبل القراءة فقد محونا الخلاف بين الاستعداد للفهم وإسقاط أحكامنا وكراهتنا السابقة.

يقولون ألسنا نضع معنى النص تحت سيطرة الذات التي تفسره. وقد يُدفع هذا الاعتراض إذا تذكرنا أن ما نحاول أن نجعله جزءاً منا أو ملكاً لنا ليس شيئاً تام الوضوح، ولا هو قصد ذات أخرى ولكنه أشبه بمشروع لعالم. نحن نسعى، بعبارة أخرى إلى التوافق مع موقف أو طريقة وجود في العالم يؤسسها النص من خلال إشارات ضمنية غير متبجحة.

لا تنس أن ريكور فنومنولوجي يقتفي خطى هايدجر وجادامر مع بعض التعديل، وأنه لا يقول إن القراءة إسقاط متأثر بأسلوب مقرر سلفاً؛ فالقراءة تفترض أن تفهم الذات عمل ينشأ في أحضان النص نفسه، ونحن لا ندخل عليه مزودين بأدوات وقضايا وأحكام منتهية؛ فالتفسير عملية تكشف لطرائق جديدة في الوجود وأشكال جديدة من الحياة من شأنها أن تمد القارىء بقدرة جديدة على معرفة نفسه. وإذا كانت إشارة النص هي مشروع عالم فإن القارىء لا يسقط نفسه تماماً. القارىء يكتسب قدرة على التعبير الذاتي من خلال استقبال طرائق جديدة من الوجود في النص نفسه.

التوافق، بدلاً من ذلك، لحظة من التخلي عن اعتبارات الأنانية والنرجسية والماضي المغلق. لحظة تعتمد على الصفة اللازمنية وصفة العموم أو الشمول اللازمتين لإجراءات الشرح. وهذا العموم يتصل بقوة النص على الكشف. هذه القوة المتميزة من كل أنواع الإشارات الظاهرية.

التفسير إذن يتوافق مع توجيهات النص، أو يتبع سهم النص أو يغرينا بـــأن نفكر على غرار ما يصنع، ومن ثم فهو يحفزنا إلى نوع جديد من فهم الذات. هناك إذن تقابل بين الذات التي تنشأ من فهم النص والذات التي تدعى أنها ســابقة عليــه. النص بقوته العامة على تكشف العالم هو الذي يساعد على تنمية المعنـــى الخصــب للذات بعيداً عن الأنانية والغرور وتسلط بعض القضايا أو المفهومـــات. هــذه روح أخلاقية يجب الاعتداد بها وإدخالها في قلب التأويل.

# مراجع مختارة

**Martin Heidegger,**

**1 - Existence and Being.**

**2 - Discourse on Thinking.**

**3 - An Introduction to Metaphysics.**

**4. Bultmann: History and Eschatology.**

**5. The New Hermeneutic. ed James M. Robinson and John B. Cobb.**

**6. Richardson, Heidgger: Through Phenomenolgy to Thought.**

**7. Hirsch: Validity in Interpretation.**

**8. Gadamer: Truth and Method.**

**9. Richard Palmer, Hermeneutics.**

**10. Paul Ricoeur, Theory of Interpretation.**

**11. Robert W. Funk and Gerhard Ebeling (ed): History and Hermeneutic.**

**12. Hodges: The Philosophy of Wilhelm Dilthey.**

# المحتويات

# إصدارات النادي الأدبي الثقافي بجدة

● الاصدارات التي كانت من ١٣٩٥ إلى ١٣٩٩هـ :

١ - قمم الألمب « شعر» للاستاذ محمد حسن عواد ( نفد) ١٣٩٥هـ.
٢ - الساحر العظيم « ملحمة شعرية» للأستاذ محمد حسن عواد (نفد) ١٣٩٥هـ.
٣ - عكاظ الجديدة « شعر» للأستاذ محمد حسن عواد (نفد) ١٣٩٦هـ.
٤ - الشاطئ والسراة « شعر» للأستاذ محمود عارف، ضم إلى مجموعته الكاملة ١٤٠٤هـ.
٥- عالم البحار« الأسماك والطيور والجزر في البحر الأحمر» العقيد متقاعد صالح بن مشيلح ( نفد) ١٣٩٦هـ.
٦ - من شعر الثورة الفلسطينية « شعر» للأستاذ أحمد يوسف الريماوي (نفد) ١٣٩٦هـ.
٧ - أنين وحنين « شعر شعبي» للأستاذ الشريف منصور بن سلطان ١٣٩٧هـ.
٨ - محرر الرقيق « سليمان بن عبد الملك» للأستاذ محمد حسن عواد (نفد) ١٣٩٧هـ.
٩ - من وحي الرسالة الخالدة « مقالات إسلامية» للأستاذ محمد علي قدس (نفد) ١٣٩٩هـ.
١٠ - طبيب العائلة ، د. حسن يوسف نصيف(نفد) ١٣٩٩هـ.
١١ - المنتجع الفسيح « حلم عربي» للأستاذ محمد حسن عواد( نفد) ١٣٩٩هـ.
١٢ - مذكرات طالب، ط ٣، للدكتور حسن يوسف نصيف (نفد) ١٣٩٩هـ .

● الكتب التي صدرت من عام ١٤٠٠هـ :

١ - ورد وشوك، ط٢ « مطالعات أدبية» للأستاذ حسن عبد الله القرشي ١٤٠٠هـ.
٢ - شمعة على الدرب « مقالات أدبية» للدكتور عارف قياسه ١٤٠١هـ.
٣ - في معترك الحياة « مقالات ونقد» للأستاذ عبد الفتاح أبو مدين ١٤٠٢هـ.
٤ - أطياف العذارى « شعر» للأستاذ مطلق مخلد الذيابي ١٤٠٢هـ.
٥ - كبوات اليراع « الجزء الأول، تصويبات لغوية » للشيخ أبي تراب الظاهري ١٤٠٢هـ.
٦ - الوجيز في المبادئ السياسية في الإسلام، للأستاذ سعدي أبو جيب ١٤٠٢هـ.
٧ - أوهام الكتاب « تصويبات لغوية» للشيخ أبي تراب الظاهري ١٤٠٢هـ.
٨ - علي أحمد باكثير، حياته وشعره الوطني والإسلامي للدكتور أحمد السومحي ١٤٠٣هـ.
٩ - عندما يورق الصخر« شعر» للأستاذ ياسر فتوى ١٤٠٣هـ.
١٠ - الكلب والحضارة « قصص قصيرة» للأستاذ عاشق الهذال ١٤٠٣هـ.
١١ - اغتيال القمر الفلسطيني «شعر» للأستاذ أحمد مفلح ١٤٠٣هـ.
١٢ - شعر أبي تمام « دراسة أدبية» للأستاذ سعيد مصلح السريحي١٤٠٤هـ.
١٣ - حروف على أفق الأصيل « شعر» للأستاذ حمد الزيد ١٤٠٤هـ.
١٤ - شواهد القرآن - الجزء الأول- للشيخ أبي تراب الظاهري ١٤٠٤هـ.
١٥ - أريد عمراً رائعاً « شعر» للأستاذ عبد الله محمد جبر ١٤٠٤هـ.
١٦ - المجموعة الشعرية الكاملة للشاعر محمد إبراهيم جدع ١٤٠٤هـ.
١٧ - الذيابي تاريخ وذكريات - إعداد الشريف منصور بن سلطان ١٤٠٤هـ.
١٨ - بقايا عبير ورماد « شعر» للأستاذ محمد هاشم رشيد ١٤٠٤هـ.
١٩ - محاضرات النادي - الجزء الأول - ١٤٠٤هـ.
٢٠ - من أدب جنوب الجزيرة « دراسة» للأستاذ محمد بن أحمد العقيلي ١٤٠٤هـ.
٢١ - غناء الشادي « شعر» للأستاذ مطلق مخلد الذيابي ١٤٠٤هـ.
٢٢ - التشكيل الصوتي في اللغة العربية - للدكتور سلمان العاني ١٤٠٤هـ.
٢٣ - ترانيم الليل « المجموعة الشعرية الكاملة» للشاعر محمود عارف ( جزءان)، طبع في عام ١٤٠٤هـ.
٢٤ - المتنبي شاعر مكارم الأخلاق - للأستاذ محمد بن أحمد الشامي ١٤٠٤هـ.
٢٥ - هموم صغيرة « أقاصيص» للأستاذ محمد علي قدس ١٤٠٤هـ.

٢٦ - نغم وألم « شعر» للأستاذ الشريف منصور بن سلطان ١٤٠٥هـ.
٢٧ - الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية «دراسة» للدكتور عبد الله الغذامي ١٤٠٥هـ.
٢٨ - أحبك رغم أحزاني « شعر» للدكتور فوزي سعد عيسى ١٤٠٥هـ.
٢٩ - أمواج وأثباج - ط٢ « مقالات نقدية» للأستاذ عبد الفتاح أبو مدين ١٤٠٥هـ.
٢٩ - أحاديث « مقالات ثقافية» للدكتور محمد سعيد العوضي ١٤٠٥هـ.
٣٠ - محاضرات النادي « الجزء الثاني» ١٤٠٦هـ.
٣١ - التراث الثقافي للأجناس البشرية في أفريقيا «دراسة» للدكتور عبد العليم عبد الرحمن خضر ١٤٠٦هـ.
٣٢ - فلسفة المجاز « دراسة لغوية» ط٢ - للدكتور لطفي عبد البديع ١٤٠٦هـ.
٣٣ - بكيتك نوارة الفال ، سجيتك جسد الوجد « شعر» عبد الله عبد الرحمن الزيد ١٤٠٦هـ.
٣٤ - عبقرية العربية « دراسة لغوية» ط ٢ - للدكتور لطفي عبد البديع ١٤٠٦هـ
٣٥ - التجديد في الشعر الحديث « دراسة أدبية» للدكتور يوسف عز الدين ١٤٠٦هـ.
٣٦ - مصادر الأدب النسائي « مشروع دليل للأديبة العربية» للدكتور جوزيف زيدان ١٤٠٦هـ.
٣٧ - محاضرات النادي - الجزء الثالث ١٤٠٧هـ.
٣٨ - دليل كتاب النادي - « رصد ببلوجرافي لإصدارات النادي حتى عام ١٤٠٥هـ» ١٤٠٧هـ.
٣٩ - التضاريس « شعر» للأستاذ محمد عواض الثبيتي ١٤٠٧هـ.
٤٠ - ٤ صفر « رواية» للأستاذة رجاء عالم ١٤٠٧هـ.
٤١ - علم اجتماع اللغة - للدكتور أبي بكر باقادر ١٤٠٧هـ.
٤٢ - ديوان علي دمر - المجموعة الشعرية الكاملة ١٤٠٧هـ.
٤٣ - أقضية وقضاة في الإسلام - للدكتور كمال محمد عيسى ١٤٠٧هـ.
٤٤ - أحبك ولكن « قصص قصيرة» للأستاذة مريم محمد الغامدي ١٤٠٨هـ.
٤٥ - وداعاً هالي « دراسة علمية عن مذنب هالي» للدكتور محمد عبده يماني ١٤٠٨هـ.
٤٦ - علم الأسلوب « دراسة نقدية» للدكتور صلاح فضل ١٤٠٨هـ.
٤٧ - مدخل إلى الشعر الحديث « دراسة نقدية» للدكتور نذير العظمة ١٤٠٨هـ.
٤٨ - محاضرات النادي - الجزء الرابع ١٤٠٨هـ.
٤٩ - محاضرات النادي - الجزء الخامس ١٤٠٩هـ.

٥٠ – محاضرات النادي – الجزء السادس ١٤٠٩هـ.

٥١ – جزر فرسان – للعقيد متقاعد صالح بن محمد بن مشيلح الحربي ١٤٠٩هـ ، «طبعة ثانية ».

٥٢ – محاضرات النادي – الجزء السابع ١٤٠٩هـ.

٥٣ – اللغة بين البلاغة والأسلوبية « دراسة نقدية » للدكتور مصطفى ناصف ١٤٠٩هـ.

٥٤ – شواهد القرآن – الجزء الثاني – للشيخ أبي تراب الظاهري ١٤٠٩هـ.

٥٥ – الفكر السيكولوجي « دراسة أدبية» للدكتور حمد المرزوقي ١٤٠٩هـ.

٥٦ – مورفولجيا الحكاية الخرافية « ترجمة» للدكتور أبي بكر باقادر والدكتور أحمد نصر ١٤٠٩هـ.

٥٧ – طه حسين والتراث « مقالات أدبية» للدكتور مصطفى ناصف ١٤١٠هـ.

٥٨ – ذاكرة لأسئلة النوارس « شعر» للأستاذ عبد الله الخشرمي ١٤١٠هـ.

٥٩ – قراءة جديدة لتراثنا النقدي « بحوث نقدية لعدد من النقاد » جزءان ١٤١١هـ.

٦٠ – حديث القلم « مقالات أدبية» للدكتور محمد رجب البيومي ١٤١١هـ.

٦١ – محاضرات النادي – الجزء الثامن ١٤١١هـ.

٦٢ – الوحوش للأصمعي ، تحقيق الدكتور أيمن محمد علي ميدان ( كنوز التراث) ١٤١١هـ.

٦٣ – في مفهوم الأدب لتردوروف « ترجمة» الدكتور منذر عياشي ١٤١١هـ.

٦٤ – في نظرية الأدب عند العرب – للدكتور حمادي صمود ١٤١١هـ.

٦٥ – في النص الأدبي « دراسة أسلوبية إحصائية» للدكتور سعد مصلوح ١٤١١هـ.

٦٦ – شعر حسين سرحان « دراسة نقدية » للأستاذ أحمد عبد الله صالح المحسن ١٤١١هـ.

٦٧ – محاضرات النادي – الجزء التاسع ١٤١١هـ

٦٨ – محاضرات النادي – الجزء العاشر ١٤١١هـ.

٦٩ – حكم الله في الصيد وطعام أهل الكتاب – ط٢ – للأستاذ مختار أحمد العيساوي ١٤١١هـ.

٧٠ – خصام مع النقاد « مقالات في النقد والأدب» للدكتور مصطفى ناصف ١٤١١هـ.

٧١ – لم السفر ، نبوءة الخيول « شعر» للأستاذ حسين عجيان العروي ١٤١٢هـ .

٧٢ – ثقافة الأسئلة « مقالات في النقد والابداع» للدكتور عبد الله الغذامي١٤١٢هـ.

٧٣ – أدبنا في اثار الدارسين « بحوث في القصة والشعر والنقد» للدكاترة منصور الحازمي، محمد العيد الخطراوي ، عبد الله المعطاني ١٤١٢هـ.
٧٤ – تهذيب اللسان وتقويم البنان « تصويبات لغوية» للأستاذ مختار أحمد العيساوي ١٤١٢هـ.
٧٥ – قطرات المداد « مقالات في الأدب» للدكتور محمد رجب البيومي ١٤١٢هـ.
٧٦ – ديوان « عمرو بن كلثوم» – ، تحقيق الدكتور أيمن محمد علي ميدان.
٧٧ – كتابة القصة القصيرة، « ترجمة» » للدكتور مانع الجهني – ١٤١٣هـ.
٧٨ – تجربتي الشعرية، للأستاذ فاروق شوشة– ١٤١٢هـ.
٧٩ – علامات استفهام في النقد والأدب، للدكتور علي شلش – ١٤١٢هـ.
٨٠ – منهج الإسلام في العقيدة والعبادة والأخلاق ، للدكتور أحمد عمر هاشم–١٤١٣هـ.
٨١ – محاضرات النادي ، الجزء (الحادي عشر) – ١٤١٣هـ.
٨٢ – مفاهيم إيمانية ، للدكتور كمال عيسى – ١٤١٣هـ.
٨٣ – أدب الأطفال، للأستاذ عبد التواب يوسف – ١٤١٣هـ.
٨٤ – السكر المر ، رواية قصيرة، الدكتور عصام خوقير – ١٤١٣هـ.
٨٥ – القلب الفاضح، قصص عالمية، ترجمة خالد العوض – ١٤١٣هـ.
٨٦ – محاضرات النادي الجزء ( الثاني عشر) – ١٤١٣هـ.
٨٧ – تأملات في سورة ( آل عمران) للدكتور حسن باجودة – ١٤١٣هـ.
٨٨ – بين الأدب والسياسة للدكتور عبد الله مناع – ١٤١٣هـ .
٨٩ – النشاط التجاري لميناء جدة خلال الحكم العثماني الثاني للدكتور مبارك المعبّدي – ١٤١٣هـ – رسالة جامعية –.
٩٠ – مرافئ الأمل – شعر – للدكتور محمد العيد الخطرواي – ١٤١٣هـ.
٩١ – حكايات المداد –(قصص للأطفال) للأستاذ عبده خال – ١٤١٣هـ .
٩٢ – أحوال الديار – ( مجموعة قصصية) للأستاذ عبد العزيز مشري.
٩٣ – عبد العزيز الرفاعي أديباً ، الدكتور محمد مريسي الحارثي.
٩٤ – المعجم المفسر لألفاظ النبات في القرآن الكريم، للأستاذ مختار فوزي – ١٤١٤هـ.
٩٥ – المعارضات الشعرية دراسة تاريخية نقدية للدكتور/ عبد الرحمن اسماعيل السماعيل.

٩٦ - طاقات الابداع للدكتور عالي سرحان القرشي.
٩٧ - نظرية التلقي - ترجمة الدكتور عز الدين اسماعيل.
٩٨ - تقليب الحطب على النار في لغة السرد للدكتور سعيد مصلح السريحي.
٩٩ - نظرية الأجناس الأدبية - تعريب : عبد العزيز سبيل - مراجعة : د. حمادي صمود
١٠٠ - بين معيارية العروض وإيقاعية الشعر . الدكتور عبد المحسن القحطاني .
١٠١ رائحة المدن - قصص قصيرة - جار الله الحميد.
١٠٢ - حوار الأسئلة الشائكة . محمد علي قدس .
١٠٣ - إنتاج الوهم أو عباءة الثقافة - جاسر الجاسر.
١٠٤ - أظافر صغيرة .. وناعمة « قصص قصيرة » فهد العتيق.
١٠٥ - حمزة شحاتة .. ظلمه عصره - عبدالفتاح أبو مدين
١٠٦ - الصخر والأظافر - عبدالفتاح أبو مدين
١٠٧ - دماء الثلج - شعر : أحمد قرآن الزهراني
١٠٨ - أحمد قنديل .. حياته وشعره - فاطمة سالم عبدالجبار
١٠٩- حركة اللغة الشعرية - سعيد السريحي
١١٠- تحليل النص الشعري - محمد أحمد فتوح

● **كتب متخصصة :**

سلسلة إسلاميات « محاضرات في العقيدة والدين والثقافة الإسلامية » خمسة كتب ١٤١٠هـ.

● **علامات « كتاب فصلي في النقد الأدبي »**

١ - الجـزء الأول - المجلد الأول - ذو القعدة ١٤١١هـ.
٢ - الجزء الثاني - المجلد الأول - جمادى الآخرة ١٤١٢هـ.
٣ - الجزء الثالث - المجلد الأول - شعبان ١٤١٢هـ.
٤ - الجزء الرابع - المجلد الأول - ذو الحجة ١٤١٢هـ.
٥ - الجزء الخامس - المجلد الثاني - ربيع الأول ١٤١٣هـ.
٦ - الجزء السادس - المجلد الثاني - رجب ١٤١٣هـ.
٧ - الجزء السابع - المجلد الثاني - رمضان ١٤١٣هـ.
٨ - الجزء الثامن - المجلد الثاني - محرم ١٤١٤هـ.
٩ - الجزء التاسع - المجلد الثالث - ربيع الآخر ١٤١٤هـ.
١٠ - الجزء العاشر - المجلد الثالث - رجب ١٤١٤هـ.
١١ - الجزء الحادي عشر - المجلد الثالث - شوال١٤١٤هـ.
١٢ - الجزء الثاني عشر - المجلد الثالث - محرم ١٤١٥هـ.
١٣ - الجزء الثالث عشر - المجلد الرابع - ربيع الآخر ١٤١٥هـ.
١٤ - الجزء الرابع عشر - المجلد الرابع - رجب ١٤١٥هـ
١٥ - الجزء الخامس عشر - المجلد الرابع - شوال ١٤١٥هـ
١٦ - الجزء السادس عشر - المجلد الرابع - محرم ١٤١٦هـ.
١٧ - الجزء السابع عشر - المجلد الخامس - جمادى الأولى ١٤١٦هـ.
١٨ - الجزء الثامن عشر - المجلد الخامس - رجب ١٤١٦هـ.
١٩ - الجزء التاسع عشر - المجلد الخامس ذو القعدة ١٤١٦هـ.
٢٠ - الجزء العشرون - المجلد الخامس- صفر ١٤١٧هـ
٢١ - الجزء الواحد والعشرون - المجلد السادس- جمادى الأولى ١٤١٧هـ.
٢٢- الجزء الثاني والعشرون - المجلد السادس- شعبان ١٤١٧هـ.
٢٣ - الجزء الثالث والعشرون - المجلد السادس - ذو القعدة ١٤١٧هـ.
٢٤ - الجزء الرابع والعشرون - المجلد السادس - صفر ١٤١٨هـ.

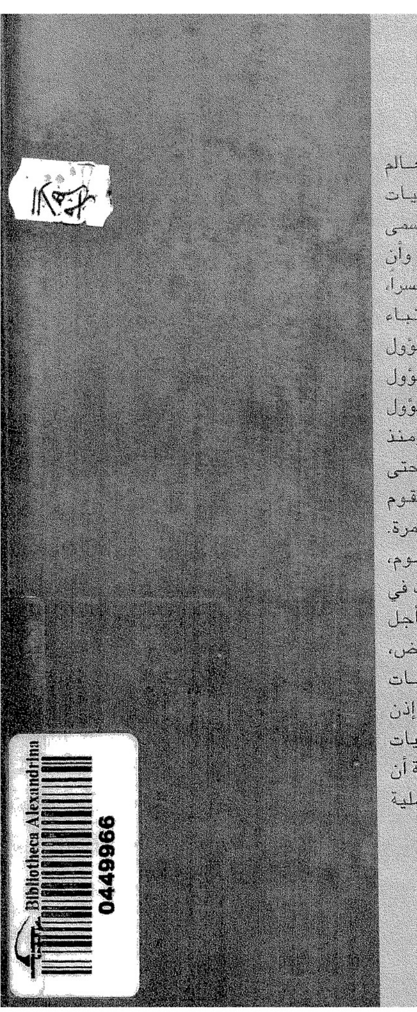
٢٥ – الجزء الخامس والعشرون– المجلد السابع – جمادى الأولى ١٤١٨هـ.
٢٦ – الجزء السادس والعشرون – المجلد السابع – شعبان ١٤١٨هـ.
٢٧ – الجزء السابع والعشرون – المجلد السابع – ذو القعدة – ١٤١٨هـ.
٢٨ – الجزء الثامن والعشرون – المجلد السابع – جمادى الأولى ١٤١٩هـ .
٢٩ – الجزء ٢٩ – المجلد الثامن – جمادى الأولى ١٤١٩هـ.
٣٠ – الجزء ٣٠ – المجلد الثامن – شعبان ١٤١٩هـ.
٣١ – الجزء ٣١ – المجلد الثامن – ذو القعدة ١٤١٩هـ.

● **نوافذ «فصلية تعنى بترجمة الأدب العالمي»**
١ – الجزء الأول – جمادى الأولى ١٤١٨هـ.
٢ – الجزء الثاني – شعبان ١٤١٨هـ.
٣ – الجزء الثالث – ذو القعدة ١٤١٨هـ.
٤ – الجزء الرابع – صفر ١٤١٩هـ.
٥ – الجزء الخامس – جمادى الأولى ١٤١٩هـ.
٦ – الجزء السادس – شعبان ١٤١٩هـ.
٧ – الجزء السابع – ذو القعدة ١٤١٩هـ.

● **عبقر : «دورية تعنى بالشعر العربي»**
١ – الجزء الأول – جمادى الأولى ١٤١٩هـ.
٢ – الجزء الثاني – ذو القعدة ١٤١٩هـ.

● **الراوي «دورية تعنى بالقصة»**
١ – الجزء الأول – ذو القعدة ١٤١٨هـ.
٢ – الجزء الثاني – جمادى الأولى ١٤١٩هـ
٣ – الجزء الثالث – ذو القعدة ١٤١٩هـ.

● **جذور «التراث» «دورية تعنى بالتراث وقضاياه»**
١ – الجزء الأول – ذو القعدة ١٤١٩هـ.




• لنلاحظ أن العالم يسمي تحليل المعطيات تفسيرا، وأن الناقد يسمي فحص العمل تفسيرا، وأن المترجم قد يسمي مفسرا، وأن المعلق على الأنباء يؤول الأحداث. أنت تؤول ملاحظة صديق، وتؤول رسالة من بيتك، وتؤول علامة في الشارع. ومنذ نستيقظ في الصباح حتى نستغرق في النوم نقوم بعمليات تأويل مستمرة. أنت تذكر اسم اليوم، وتتفكر في مكانك في الدنيا، وخططك من أجل المستقبل. وأنت تنهض، وأنت تؤول الكلمات والإيماءات. التأويل إذن هو أهم عملية من عمليات التفكير. والحقيقة أن الحياة نفسها هي عملية مستمرة من التأويل.